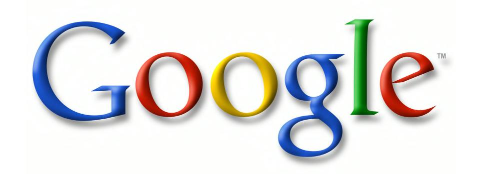
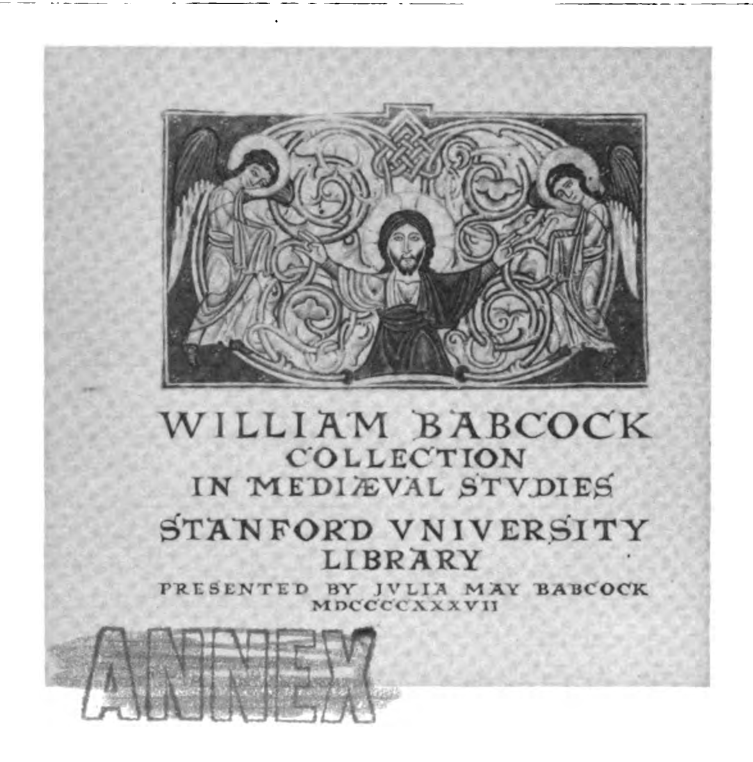



ANNEX


WILLIAM BABCOCK
COLLECTION
IN MEDIÆVAL STVDIES
STANFORD VNIVERSITY
LIBRARY
PRESENTED BY JVLIA MAY BABCOCK
MDCCCCXXXVII
ANNEX

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE HERAUSGEGEBEN VON

OTTO SCHEEL
UND
LEOPOLD ZSCHARNACK

XLVI. BAND / NEUE FOLGE IX



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

1928

INHALT

ERSTES HEFT

ZWEITES HEFT

DRITTES HEFT

VIERTES HEFT

Untersuchungen

Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition

Von Ernst Barnikol, Bonn

An anderer Stelle[1] habe ich die verhängnisvolle Bedeutung dargelegt, die Bruno Bauer, der Anti-Theologe, ja schließlich Anti-Religiöse, durch seine schaurige Kampfschrift: „Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten" im Vormärz gehabt hat. Obgleich diese im Sommer 1843 in Winterthur durch den Verlag Julius Fröbels[2] in 3000 Exemplaren gedruckte Schrift damals nicht erschienen ist, da die Staatsanwaltschaft die ganze Auflage beschlagnahmte[3], den Verleger wegen „Religionsstörung" ins Gefängnis schickte[4] und das Buch einstampfen ließ, hat Bauers Schrift dennoch über die Züricher Kantonspolitik hinaus, die in den Jahren 1839—1843 fast durch das Kampfgeschrei für oder gegen David Friedrich Strauß[5], Wilhelm Weitling, Bruno Bauer,

1) In meinem eben erschienenen Buche: „Das entdeckte Christentum" im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift. Jena, Eugen Diederichs, 1927. Die Arbeit ist bereits im Herbst 1925 dem Verleger eingesandt. Inzwischen war es mir vergönnt, auf Forschungsreisen auch für diese Frage neues Material, das im Folgenden verarbeitet ist, in der Schweiz und in den Wiener Staatsarchiven zu entdecken.

2) Ebenda S. 10. 3) Ebenda S. 11. 4) Ebenda S. 16.

5) Bekanntlich erhielt Dav. Fr. Strauß Herbst 1839 einen Ruf an die Züricher Universität, worauf der konservative Pfarrer B. Hirzel, der Freund J. C. Bluntschlis, durch den „Züricher Putsch" eine politische Umwälzung herbeiführte. Vgl. „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 12 Anm. 1.

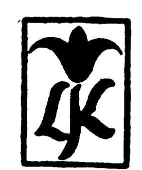
ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE HERAUSGEGEBEN VON

OTTO SCHEEL
UND
LEOPOLD ZSCHARNACK

XLVI. BAND / NEUE FOLGE IX



LEOPOLD KLOTZ VERLAG

1928

INHALT

ERSTES HEFT

ZWEITES HEFT

DRITTES HEFT

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Untersuchungen

Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition

Von Ernst Barnikol, Bonn

An anderer Stelle [1] habe ich die verhängnisvolle Bedeutung dargelegt, die Bruno Bauer, der Anti-Theologe, ja schließlich Anti-Religiöse, durch seine schaurige Kampfschrift: „Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten" im Vormärz gehabt hat. Obgleich diese im Sommer 1843 in Winterthur durch den Verlag Julius Fröbels [2] in 3000 Exemplaren gedruckte Schrift damals nicht erschienen ist, da die Staatsanwaltschaft die ganze Auflage beschlagnahmte [3], den Verleger wegen „Religionsstörung" ins Gefängnis schickte [4] und das Buch einstampfen ließ, hat Bauers Schrift dennoch über die Züricher Kantonspolitik hinaus, die in den Jahren 1839—1843 fast durch das Kampfgeschrei für oder gegen David Friedrich Strauß [5], Wilhelm Weitling, Bruno Bauer,

1) In meinem eben erschienenen Buche: „Das entdeckte Christentum" im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift. Jena, Eugen Diederichs, 1927. Die Arbeit ist bereits im Herbst 1925 dem Verleger eingesandt. Inzwischen war es mir vergönnt, auf Forschungsreisen auch für diese Frage neues Material, das im Folgenden verarbeitet ist, in der Schweiz und in den Wiener Staatsarchiven zu entdecken.

2) Ebenda S. 10. 3) Ebenda S. 11. 4) Ebenda S. 16.

5) Bekanntlich erhielt Dav. Fr. Strauß Herbst 1839 einen Ruf an die Züricher Universität, worauf der konservative Pfarrer B. Hirzel, der Freund J. C. Bluntschlis, durch den „Züricher Putsch" eine politische Umwälzung herbeiführte. Vgl. „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 12 Anm. 1.

Julius Fröbel und Johann Caspar Bluntschli beherrscht erscheint, eine verhängnisvolle Wirkung für das deutsche Geistesleben gehabt. Denn Exemplare dieser Schrift kamen trotz der Beschlagnahmung in die Hände der damaligen Freunde Bruno Bauers, in die Hände der Oppositionellen Karl Marx, Friedrich Engels, Wilhelm Marr, Arnold Ruge, Max Stirner und Karl Schmidt, die allesamt in ihren Schriften sich mit dem „entdeckten Christentum" Bruno Bauers und seiner darin niedergelegten, radikalen und schlechthin negativen Religionskritik und „Religionspolitik" auseinandersetzten. Das inzwischen gefundene neue Material hat diese meine Nachweise und Vermutungen an keiner Stelle korrigiert, sondern sie durchweg bestätigt und manche Vermutung zur Gewißheit erhoben, führt vor allem aber die Untersuchung weiter, indem es nun möglich ist, die in diesem Schicksalsbuche verkörperte negative Bedeutung Bruno Bauers für die vormärzliche preußische Kulturpolitik und für die Sprengung der machtvollen liberalen Opposition darzulegen. So möchte ich hier, dem chronologischen Faden folgend, zunächst Schicksal und Wirkung des Buches vorzugsweise in der neuen, helleren Beleuchtung vorführen und dann, darauf aufbauend, die religions- und kulturpolitische Bedeutung des damaligen „Religionskampfes" Bruno Bauers feststellen.

1.

Ich beginne mit dem wichtigsten und interessantesten Fund, mit dem offenherzigen Briefe, in dem Bruno Bauer sein eben vollendetes Buch „Das entdeckte Christentum" dem Verleger Julius Fröbel anbietet. Wir wissen aus der Berliner Vorrede[1] und aus einer Stelle gegen Schluß des Buches[2], daß Bruno Bauer es im Winter 1842—43, vor allem im Januar 1843, auf Grund älterer Vorarbeiten geschrieben hat, etwa ¾ Jahr nach dem Verlust seiner venia in der theologischen Fakultät zu Bonn, daß er es schrieb als den letzten entscheidenden

1) Ebenda S. 22.

2) Ebenda, S. 135, schreibt B. Bauer zu Beginn von § 19: Die letzten Stützen der Religion: „Die Götter der Christenheit haben jetzt auch noch die größere Partei für sich, und in dem Augenblick, da wir — im Anfange des Jahres 1843 — diese Zeilen schreiben, haben sie sogar noch einmal ihre Gewalt offenbart, indem sie ihre Anhänger mit einem Sieg über die Gottlosigkeit beschenkten." Er meint das „Weihnachtsgeschenk" Friedrich Wilhelms IV., dessen vom 24. Dezember 1842 datierte und am 14. Januar 1843 veröffentlichte neue „Zensurverfügung".

Vernichtungsstoß gegen das Christentum, ja gegen jede Religion überhaupt. Am 3. Februar 1843 schrieb er in Berlin die Vorrede zum vollendeten Werk, und am 8. Februar bot er es Julius Fröbel an.

Julius Fröbel (1805—1891) hat bekanntlich als gefürchteter Buchhändler und Gegner der Zensur, hat als Professor, Politiker und Parlamentarier, als Dramatiker und als Teilnehmer, ja fast als Opfer des Wiener Dramas 1848 eine große Rolle in dem literarischen und politischen Leben Deutschlands und der Schweiz gespielt, schon im Vormärz, dann im Frankfurter Nationalparlament 1848 und im Reiche Bismarcks; in seiner Jugendzeit als radikaler Demokrat, im Mannesalter als führender Großdeutscher im Dienste Österreichs und zuletzt als Konsul des Deutschen Reiches im Dienste Bismarcks, ähnlich wie sein Freund Lothar Bucher. Im hohen Alter schrieb er selbst seinen „Lebenslauf“ [1], in dem er seine radikale Vergangenheit gedämpft schilderte. Dem entspricht es, daß er allem Anscheine nach fast alles Material — vor allem die Briefe — jener Oppositionszeit vernichtet [2] hat, während er bei der Sichtung seines Materials, wohl gelegentlich der Abfassung seiner Lebenserinnerungen, die politisch interessanten Briefe seiner zweiten politischen Wirksamkeit in der Zeit Bismarcks fast durchweg um so sorgsamer aufbewahrte. So behielt er nichts von seiner Korrespondenz mit den Kommunisten August Becker und Wilhelm Weitling, aber diesen Brief Bruno Bauers hat er neben einem andern vom 2. Januar 1849, neben den Briefen Arnold Ruges und neben dem einzigen, als „Autograph“ [3] erhaltenen Briefe des russischen Junghegelianers und Anarchisten Bakunin aufbewahrt. Dieser charakteristische Bruno Bauer-Brief [4] lautet:

---

1) Ein Lebenslauf. Aufzeichnungen, Erinnerungen und Bekenntnisse. Stuttgart, Band I 1890, Band II 1891. Ich zitiere den ersten Band unter „Fröbel“; er wurde in der ersten Fassung April 1880 in Algier vollendet, in der zweiten Juli 1889 in Zürich.

2) Julius Fröbel verrät das selbst, wie ich nachträglich sehe: „In meiner ganzen sehr reichen Briefsammlung aus jener Periode“ — vor 1848 — „finden sich als einziges Autographon aus jener Periode von der Hand desselben (D. Fr. Strauß) nur einige Zeilen.“ Fröbel S. 121.

3) So lautet Fröbels eigenhändige Aufschrift auf dem Briefumschlag. Ich gedenke den Brief an anderer Stelle zu veröffentlichen.

4) Privatarchiv Julius Fröbel, Zürich. Auch an dieser Stelle spreche ich den Erben Fröbels, den Hütern seines Nachlasses, meinen herzlichen Dank für die bereitwillige Überlassung des benutzten Materials aus.

Julius Fröbel und Johann Caspar Bluntschli beherrscht erscheint, eine verhängnisvolle Wirkung für das deutsche Geistesleben gehabt. Denn Exemplare dieser Schrift kamen trotz der Beschlagnahmung in die Hände der damaligen Freunde Bruno Bauers, in die Hände der Oppositionellen Karl Marx, Friedrich Engels, Wilhelm Marr, Arnold Ruge, Max Stirner und Karl Schmidt, die allesamt in ihren Schriften sich mit dem „entdeckten Christentum" Bruno Bauers und seiner darin niedergelegten, radikalen und schlechthin negativen Religionskritik und „Religionspolitik" auseinandersetzten. Das inzwischen gefundene neue Material hat diese meine Nachweise und Vermutungen an keiner Stelle korrigiert, sondern sie durchweg bestätigt und manche Vermutung zur Gewißheit erhoben, führt vor allem aber die Untersuchung weiter, indem es nun möglich ist, die in diesem Schicksalsbuche verkörperte negative Bedeutung Bruno Bauers für die vormärzliche preußische Kulturpolitik und für die Sprengung der machtvollen liberalen Opposition darzulegen. So möchte ich hier, dem chronologischen Faden folgend, zunächst Schicksal und Wirkung des Buches vorzugsweise in der neuen, helleren Beleuchtung vorführen und dann, darauf aufbauend, die religions- und kulturpolitische Bedeutung des damaligen „Religionskampfes" Bruno Bauers feststellen.

1.

Ich beginne mit dem wichtigsten und interessantesten Fund, mit dem offenherzigen Briefe, in dem Bruno Bauer sein eben vollendetes Buch „Das entdeckte Christentum" dem Verleger Julius Fröbel anbietet. Wir wissen aus der Berliner Vorrede[1] und aus einer Stelle gegen Schluß des Buches[2], daß Bruno Bauer es im Winter 1842—43, vor allem im Januar 1843, auf Grund älterer Vorarbeiten geschrieben hat, etwa $^{3}/_{4}$ Jahr nach dem Verlust seiner venia in der theologischen Fakultät zu Bonn, daß er es schrieb als den letzten entscheidenden

1) Ebenda S. 22.

2) Ebenda, S. 135, schreibt B. Bauer zu Beginn von § 19: Die letzten Stützen der Religion: „Die Götter der Christenheit haben jetzt auch noch die größere Partei für sich, und in dem Augenblick, da wir — im Anfange des Jahres 1843 — diese Zeilen schreiben, haben sie sogar noch einmal ihre Gewalt offenbart, indem sie ihre Anhänger mit einem Sieg über die Gottlosigkeit beschenkten." Er meint das „Weihnachtsgeschenk" Friedrich Wilhelms IV., dessen vom 24. Dezember 1842 datierte und am 14. Januar 1843 veröffentlichte neue „Zensurverfügung".

Vernichtungsstoß gegen das Christentum, ja gegen jede Religion überhaupt. Am 3. Februar 1843 schrieb er in Berlin die Vorrede zum vollendeten Werk, und am 8. Februar bot er es Julius Fröbel an.

Julius Fröbel (1805—1891) hat bekanntlich als gefürchteter Buchhändler und Gegner der Zensur, hat als Professor, Politiker und Parlamentarier, als Dramatiker und als Teilnehmer, ja fast als Opfer des Wiener Dramas 1848 eine große Rolle in dem literarischen und politischen Leben Deutschlands und der Schweiz gespielt, schon im Vormärz, dann im Frankfurter Nationalparlament 1848 und im Reiche Bismarcks; in seiner Jugendzeit als radikaler Demokrat, im Mannesalter als führender Großdeutscher im Dienste Österreichs und zuletzt als Konsul des Deutschen Reiches im Dienste Bismarcks, ähnlich wie sein Freund Lothar Bucher. Im hohen Alter schrieb er selbst seinen „Lebenslauf“ [1], in dem er seine radikale Vergangenheit gedämpft schilderte. Dem entspricht es, daß er allem Anscheine nach fast alles Material — vor allem die Briefe — jener Oppositionszeit vernichtet [2] hat, während er bei der Sichtung seines Materials, wohl gelegentlich der Abfassung seiner Lebenserinnerungen, die politisch interessanten Briefe seiner zweiten politischen Wirksamkeit in der Zeit Bismarcks fast durchweg um so sorgsamer aufbewahrte. So behielt er nichts von seiner Korrespondenz mit den Kommunisten August Becker und Wilhelm Weitling, aber diesen Brief Bruno Bauers hat er neben einem andern vom 2. Januar 1849, neben den Briefen Arnold Ruges und neben dem einzigen, als „Autograph“ [3] erhaltenen Briefe des russischen Junghegelianers und Anarchisten Bakunin aufbewahrt. Dieser charakteristische Bruno Bauer-Brief [4] lautet:

---

1) Ein Lebenslauf. Aufzeichnungen, Erinnerungen und Bekenntnisse. Stuttgart, Band I 1890, Band II 1891. Ich zitiere den ersten Band unter „Fröbel“; er wurde in der ersten Fassung April 1880 in Algier vollendet, in der zweiten Juli 1889 in Zürich.

2) Julius Fröbel verrät das selbst, wie ich nachträglich sehe: „In meiner ganzen sehr reichen Briefsammlung aus jener Periode“ — vor 1848 — „finden sich als einziges Autographon aus jener Periode von der Hand desselben (D. Fr. Strauß) nur einige Zeilen.“ Fröbel S. 121.

3) So lautet Fröbels eigenhändige Aufschrift auf dem Briefumschlag. Ich gedenke den Brief an anderer Stelle zu veröffentlichen.

4) Privatarchiv Julius Fröbel, Zürich. Auch an dieser Stelle spreche ich den Erben Fröbels, den Hütern seines Nachlasses, meinen herzlichen Dank für die bereitwillige Überlassung des benutzten Materials aus.

„Verehrter Freund!

Obwohl meine Verteidigungsschrift [1] bis auf diesen Augenblick noch nicht einmal hierselbst angekommen ist — wo bleibt sie denn? — so erlaube ich mir dennoch Ihnen beiliegende Schrift dringend zu empfehlen.

Sie ist ganz neu und doch eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert; sie ist dazu bestimmt, die Frage der Religion zum letztenmal zu entscheiden, also auch die jetzige Reaktion zu überraschen.

Drucken müssen Sie die Sache. Ich habe Studien von Jahren hierin verarbeitet und hätte, wenn ich noch alle andern bei mir bereit liegenden dazugehörigen Studien hätte verarbeiten wollen, einen Band von 20 bis 30 Bogen machen müssen. Ich habe mich aber so kurz wie möglich gefaßt, damit das Buch von Mehreren gekauft werden könne.

Es wird circa 10 Bogen geben. Den Druck bitte ich so zu veranstalten wie in meiner Verteidigungsschrift.

Ich schlage vor eine Auflage von 1000 Exemplaren [2] à Bogen 3 Louisd'or; möchte aber fast an eine Auflage von 2000 à Bogen 6 Louisd'or denken, da die Sache zu neu, schlagend ... wie für [3] die Religion entscheidend ist. Urteilen Sie selbst, lesen Sie ein paar Abschnitte und bestimmen Sie dann die Auflage.

Ich bin ein Schriftsteller von Profession, muß nicht nur — wie es schon seit meinem ersten Auftreten immer [4] der Fall war — von meinen Arbeiten leben, sondern auch aus ihnen die Möglichkeit gewinnen, weiter zu studieren und für meine Studien Muße zu gewinnen. Dennoch — da es mir vor Allem darauf ankommt, daß die Sache nur gedruckt wird und zwar so schnell wie möglich gedruckt wird, und da sie in Deutschland unmöglich gedruckt werden kann — dennoch will ich Ihnen das Arrangement wegen des Honorars ganz überlassen, wenn ich nur meinen Lebensunterhalt, den ich dieses Frühjahr und den Sommer für umfassende Studien, die ich vorhabe, nötig habe, gedeckt sähe.

Die Umstände erfordern einen schnellen Druck und schnelle Versendung.

Wenn noch zwei Bogen zu setzen übrig sind, bitte ich mir die andern durch die Post zur Korrektur aus [5].

---

1) Bruno Bauer meint sein Buch: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit", das Ende 1842 in dem Verlag Julius Fröbels, „Zürich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs" erschienen war.

2) Vgl. „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 15.

3) Im Text fehlt „für". Dieser sinngemäße Zusatz entspricht allein der Auffassung B. Bauers.

4) Diese Angabe trifft zu.

5) Danach verfügte Bruno Bauer späterhin sicher über die Korrekturbogen seiner Schrift, vielleicht auch über Exemplare, die der Züricher Staatsanwalt in Berlin nicht mehr beschlagnahmen konnte. Dann könnte die Berliner Hand-



Da die Schrift so extrem ist — ich beweise, daß die Religion die Hölle[1] der Menschenfeindlichkeit, Gott der Profoß dieser Hölle ist — so können Sie, wenn Sie meinen, auf dem Titel die Firma von Heß[2] angeben.

Den Titel „entdecktes Christentum" habe ich in meiner Judenfrage[3], die soeben erschienen ist, erklärt und im voraus eingeführt.

Was macht mein Aufsatz über die Fähigkeit der Juden und Christen frei zu werden?[4]

In jedem Falle können Sie ihn als Broschüre allein abdrucken — natürlich mit voller Angabe meines Namens auf dem Titel.

Ihr
B. Bauer
Neustädtische
Kirchstraße Nr. 2.

Berlin,
den 8/2. 43.

bitte um Nachricht
über Ihren Beschluß."

Der Brief bestätigt Bruno Bauers Absicht, in dieser Schrift „die Frage der Religion zum letztenmal zu entscheiden". Er beweist deren (religions-) politische Tendenz: „die jetzige Reaktion zu überraschen". Bruno Bauer hat sich „so kurz wie möglich" gefaßt, um die Vorbereitung des Buches zu fördern. Er fordert „schnellen Druck und schnelle Versendung" wegen der „Umstände", aus

schrift und Abschrift der Berliner Staatsbibliothek, Germ. Qu. 1408, auf die Degering in dieser Zeitschrift 1913, S. 140, hingewiesen hat (vgl. dazu „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 7 ff.), eine von Fröbel sofort nach der Beschlagnahmung gewünschte und bestellte Abschrift darstellen, die dann nach der Beschaffung der anderen, in der Schweiz hergestellten Abschrift, von der wir später sichere Kunde erhalten, überflüssig wurde und auch durch das Fehlen der Anmerkungen B. Bauers ein Torso blieb. Vgl. zu S. 8 Anm. 1 und S. 10 Anm. 1.

1) Bruno Bauer schrieb zuerst nach „Religion": „der Wille der", verbesserte dann das erste „der" in „die" nnd durchstrich: „Wille der".

2) Der Verlag J. Fr. Heß war in Wirklichkeit eine Filiale von Fröbels „literarischen Comptoir", um den Hauptverlag durch radikale Schriften nicht zu gefährden und bloßzustellen, und galt demgemäß der Zensur gegenüber als „Blitzableiter". In diesem Sinne war Heß der anfängliche Verleger von Wilhelm Weitlings „Evangelium der armen Sünder".

3) Vom 17. November 1842 an schrieb Bruno Bauer in den „Deutschen Jahrbüchern" über „Die Judenfrage", die dann erweitert Anfang 1843 zu Braunschweig in Buchform erschien; dort S. 84.

4) Erschienen in den „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, S. 56—71.

seinen eschatologischen Gedankengängen heraus, daß binnen kurzem nach der Katastrophe seiner Absetzung die Katastrophe für das herrschende System in Staat und Kirche kommen müsse [1]. Den Titel hat er bereits, wie wir richtig vermuteten [2], in seiner Schrift über die „Judenfrage" mit Bewußtsein genannt und „im voraus eingeführt". Er weiß, daß seine Schrift „so extrem" und „in Deutschland unmöglich" zu drucken ist; will er doch beweisen, „daß die Religion die Hölle der Menschenfeindlichkeit, Gott der Profoß dieser Hölle ist". Glühender und ätzender hat Bruno Bauer kaum seinen Haß [3] gegen alle „Religion" offenbart als an dieser Stelle in einem Privatbriefe. Dennoch bleibt das sachlich Charakteristische und geschichtlich Bedeutsame dieses Briefes die offenbare politische Tendenz von Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum, man möchte fast hinzufügen, gegen die Religion und das Christentum der herrschenden Reaktion, deren gehaßte Religion für ihn die echte und darum letzte Religion, d. h. menschenfeindliche, hassende und verfolgungssüchtige Wahnvorstellung bedeutet. Das atheistische Idyll Ludwig Feuerbachs wird so bei Bruno Bauer zur Hölle und zum teuflischen, der Gattung und dem Geist verderblichen Wahn.

Julius Fröbel hat Bruno Bauers Brief laut Notizvermerk am 18. März 1843 beantwortet, wohl gleich bejahend. Auch darin folgte Fröbel der Anregung Bruno Bauers, daß er das Buch sofort in doppelter Auflage, in 3000 Exemplaren, drucken ließ. Er war dann im Mai 1843 selbst in Berlin und hat dort vermutlich auch Bruno

1) Vgl. z. B. „Das entd. Chr." im Vormärz, Vorrede und den Schluß: „Der Fall des bösen Wesens und seiner ‚schwarzen Engel' wird nicht mehr lange ausbleiben" — und seine Briefe an Karl Marx, die ich demnächst vollständig herausgebe.

2) Ebenda S. 43.

3) Und doch ist dieser fanatische Religionshaß nichts anderes als seine — „Religion", eben seine „negative Religion". Ich meine, mich dafür auf den Atheisten Bakunin als zeitgenössischen Zeugen berufen zu können: „Bruno Bauer" — so berichtet Ruge an Herwegh am 13. Dez. 1842 — „ist sehr zornig, immer aus dem alten Grunde, der im Grunde keiner ist, aber er hat doch nicht mit den Jahrbüchern gebrochen. Natürlich ist das Pathos der Freien mit seinem Grimm nicht zu vergleichen, aber der Grimm ist freilich sehr kalt. Religion! sagt Bakunin, und der hat doch Recht." Victor Fleury: Le poète Georges Herwegh, Paris 1911, S. 96 Anm. 5. Noch deutlicher und beißender sagte es Karl Marx dem früheren Lehrer und Freunde; vgl. „Das entd. Chr." im Vormärz S. 30/1.

Bauer besucht und gesprochen, so daß er im Potsdamer Königsschlosse bei seiner Zusammenkunft mit Alexander von Humboldt von dem neuen Buche mit dem „gefährlichen Titel“ berichten und dessen Prophezeiung entgegennehmen konnte: „Sie werden es erleben, daß diese ganze hiesige Wirtschaft ein schmähliches Ende nimmt!“[1]

Aber auch Bluntschli blieb nicht müßig. In dem erbitterten Züricher Machtkampf zwischen ihm und Fröbel ließ er am 8. Juni desselben Jahres 1843 Wilhelm Weitlings neue, fast halb gedruckte Schrift: „Das Evangelium der armen Sünder“ beschlagnahmen[2] und den Verfasser unmittelbar vorher verhaften, so daß Julius Fröbel am 18. Juli, als „Kommunist“ den liberal-radikalen Parteifreunden verdächtigt, nach einem nicht ganz erfolgreichen Aufruf die Redaktion des „Schweizerischen Republikaners“ niederlegen mußte, worauf sofort Tags danach der zweite Schlag Bluntschlis erfolgte, eben die Beschlagnahmung der in dem eigentlichen Verlage Julius Fröbels vollständig gedruckten Kampfschrift Bruno Bauers „Das entdeckte Christentum“ durch die Staatsanwaltschaft, die bereits vorher, wie ich aus Züricher Zensurakten feststellen konnte, ein Exemplar in Händen hatte. Die Angabe Fröbels[3] bezüglich eines „entwendeten Exemplars“ und die Anklage des „Republikaners“[4] treffen also zu.

Der Bericht der Staatsanwaltschaft vom 20. Juli an den Züricher Regierungsrat über die Beschlagnahme lautet:

„Schon vor einiger Zeit vernahm ich, daß im Verlage des literarischen Comptoirs ein Werk von Bruno Bauer erscheinen solle, gegen welches Maßregeln sehr wünschbar wären; ich glaubte jedoch, ohne irgend welche bestimmtere Grundlage gegen eine anerkannte Buchhandlung nicht einschreiten zu dürfen. Dienstag[5] morgens erhielt ich nun jene Schrift, welche den Titel führt ‚Das entdeckte Christentum‘ und die Aufhebung jeder Religion predigt, wie denn auch darin ganz rund herausgesagt ist (pag. 10): ‚Die vollendete Religion ist das vollendete Unglück der Welt‘, und der heidnische Polytheismus für vernünftiger erklärt wird als das Christentum (p. 23). Gegen ein solches Buch glaubte ich einschreiten zu

1) Ebenda S. 14. 2) Ebenda S. 10 ff. 3) Ebenda S. 15.

4) Unmittelbar nach der Beschlagnahmung. Der Schweiz. Republikaner Nr. 48 vom 16. Juni 1843, S. 228 und S. 238 nennt den „hinlänglich bekannten Gimper, der auch in seinen Einmischungen in die Geschäftsgeheimnisse der Heßschen Buchdruckerei sich als eine sehr brauchbare Person bewiesen.“

5) Dienstag, den 18. Juli, also einen Tag vor der Beschlagnahmung.



müssen, nahm daher am Nachmittag ein Verhör mit Herrn Professor Fröbel als Anteilhaber an jener Handlung auf und beauftragte das Statthalteramt Winterthur, die dort liegende Schrift mit Beschlag zu belegen. Der Herr Statthalter vollzog diesen Auftrag mit Sorgfalt, sodaß von der Auflage von circa 3300 Exemplaren wenigstens nahe an 3200, vielleicht mehr, von ihm in Verwahrung genommen wurden [1], und da der Verfasser in Berlin leben soll, so ließ ich die Verleger wegen Religionsstörung dem Bezirksgerichte überweisen.

Die nämlichen Maßregeln traf ich gleichzeitig gegen das vor einiger Zeit ebendort erschienene Buch ‚Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz', herausgegeben von Herwegh ... [2]. Ich hätte gerne dieser Berichterstattung einige Exemplare der Schrift ‚Das entdeckte Christentum' beigelegt, damit Sie die Notwendigkeit des Einschreitens um so bestimmter erkennen, und weil ich glaube, es sollten solche in Untersuchung gezogene Schriften auch der Polizei mitgeteilt werden; allein ich habe von Winterthur noch keine Exemplare erhalten; sobald solche vorkommen, werde ich sie nachsenden. Hiebei erlaube ich mir, jedoch ohne einen Antrag stellen zu wollen, die Frage anzuregen, ob, da der Verfasser der Schrift, Bruno Bauer, preußischer Untertan ist und in Berlin lebt, es vielleicht angemessen wäre, seiner Regierung von der Sache Kenntnis zu geben." [3]

Allem Anschein nach hat es der Züricher Regierungsrat vorgezogen, der letzten Anregung nicht Folge zu leisten und aus dieser Bruno Bauer-Affaire keine Staatsaktion gegenüber Preußen zu machen. Wohl aber war, worauf ich bereits in meiner Untersuchung hinwies [4], das konservative Organ Bluntschlis „Der Beobachter aus der östlichen Schweiz", schon am 21. Juli — trotz oder gerade infolge der Beschlagnahmung vom 19. Juli — in der Lage, die grellsten Stellen aus Bruno Bauers Schrift über Religion und Gottesglaube in politisch-polemischer Aufmachung zu veröffentlichen, was dann einen Führer der Züricher Pietisten L. v. Muralt antrieb, in einer Eingabe vom 24. Juli als „Bürger eines christlichen Freistaates" der hohen Regierung ihre Pflicht ins Gewissen zu rufen [5], Drucker und Verleger der offenbar gotteslästerlichen Schrift von Bruno Bauer auch nicht noch einen Augenblick auf freiem Fuß zu lassen.

---

1) Danach wurden etwa 100 Exemplare der Gesamtauflage von rund 3300 Exemplaren nicht beschlagnahmt.

2) Erschienen 1843.

3) Züricher Staatsarchiv U 127, Zensur- und Zeitungswesen.

4) „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 10.

5) Staatsarchiv Zürich, U 127, Zensur- und Zeitungswesen.

Es folgte zunächst die langwierige Gerichtsverhandlung. Julius Fröbel schrieb ein eigenes Verteidigungsbuch [1]. In erster Instanz wurden er und sein Associé Ulrich Hegner vom Bezirksgericht freigesprochen, dann aber in zweiter Instanz vom Obergericht zu Zürich 1844 endgültig verurteilt, jeder zu Gefängnis und Geldstrafe, und bald danach konnte der konservative „Beobachter“ triumphierend die Einstampfung der konfiszierten 3000 Exemplare melden [2].

Aber die 3000 bzw. 3300 Exemplare sind doch nicht alle den Weg zur Stampfmühle gewandert. So konnte ich bereits drei Schweizer Exemplare nachweisen, von denen eines sicher von einem Züricher herrührt [3]. Es haben anscheinend manche konservative Züricher sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, eins der interessanten Exemplare als Kuriosum aufzubewahren, wie ja auch der Staatsanwalt und der „Beobachter“ ihre Exemplare nicht von dem Verleger Julius Fröbel erhalten haben. Auf der Züricher Zentralbibliothek fand ich in einem Sammelbande noch ein zweites Exemplar ohne Ursprungsbezeichnung [4]. Das jetzt in Moskau befindliche Exemplar wird vielleicht aus John Henry Mackays Bibliothek stammen bzw. das Exemplar des Antiquariates Calvary v. J. 1912 sein [5]. So haben gerade konservative Gegner des Buches Exemplare

1) Das Verbrechen der Religionsstörung nach den Gesetzen des Kantons Zürich. Eine Beleuchtung zur Belehrung des Volkes, angeknüpft an den Prozeß des Literarischen Comptoirs wegen der beiden Schriften: „Das entdeckte Christentum“ und „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“, Zürich und Winterthur, Verlag des Literarischen Comptoirs, 1844. 120 S. (Politische Prozesse im Kanton Zürich. Veröffentlicht zur Belehrung des Volkes über die Rechtsbegriffe und Rechtspflege. 1. Heft: Die Eigentümer des Literarischen Comptoirs unter der Anklage des Verbrechens der Religionsstörung). Über dessen Inhalt orientiert „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 16ff.

2) Er brachte darüber 1844 einen triumphierenden Bericht.

3) „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 26.

4) Varia MM 2082, als Nr. 9 eines Sammelbandes.

5) Vgl. „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 28 Anm. 1. Auch Professor Dr. Gustav Mayer scheint das „Entdeckte Christentum“ zu kennen und ein Exemplar zu besitzen, vgl. seine Abhandlung: Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen (Zeitschrift für Politik 6, 1913, S. 1—113) nach den Ausführungen, S. 47 und S. 48 Anm. 2, wozu noch die Angabe seiner Biographie „Friedrich Engels“ 1, 1920, S. 163 über den Einfluß „Bruno Bauers Entdecktes Christentum“ auf die Weiterentwicklung des jungen Engels kommt.

gerettet, die dann ihren Weg in die Schweizer Bibliotheken zu Zürich und Bern gefunden haben. Diese Beobachtung wird durch einen Brief verstärkt, den der „Schweizerische Republikaner“ am 5. Dez. 1843 veröffentlicht, „weil er von zuverlässiger und unbeteiligter Hand herrührt“:

„Wir wissen ganz bestimmt, daß Exemplare der von der Zürcherschen Regierung mit Beschlag belegten B. Bauer'schen Schrift in den Händen von Konservativen an verschiedenen Orten sind: ganz Glaubwürdige versichern, es sei die Zürchersche Regierung, welche die Exemplare der genannten Schrift an mehrere Bekannte zur Einsicht gesandt habe. Wenn dies wahr ist, heißt dies das Eigentum respektieren? und zweitens darf eine Regierung mit dem Gegenstand eines Prozesses in dieser Weise verfahren?

Wir überlassen die Beantwortung dieser Fragen mit vollem Vertrauen den Zürcherischen Gerichten: — vielleicht geschah die Verbreitung des Bauer'schen Buches durch Leichtsinn oder durch Veruntreuung eines Beamten, ohne Wissen der Behörde; allein wenn man die Personen, in deren Hand die Exemplare liegen, ins Auge faßt, so muß man an der Richtigkeit dieser Annahme zweifeln.

Wir wissen ebenfalls ganz bestimmt, daß eine korrekte Abschrift [1] von einem solchen Exemplare des ‚entdeckten Christentums‘ genommen worden ist, dieselbe liegt in sicheren Händen und ebenso die für den Druck notwendige Summe zu einer gleich starken Auflage (3000 Ex.) als die mit Beschlag belegte, damit, falls die Gerichte den Beschlag bestätigten, ‚dem Eigentümer wieder zum Eigentum und der Wahrheit zur Öffentlichkeit verholfen werde‘, wie diejenigen sich ausdrücken, welche dieses Unternehmen veranstaltet haben.

Als das zweite Motiv des neuen Druckes wird angeführt, daß der östliche Beobachter ungetreu in der Weise verfahren sei, weil er in jenen Auszügen auch nicht einen einzigen zusammenhängenden Satz gebracht, sodann gerade diejenigen Stellen weggelassen habe, welche wesentlich ein anders Licht auf die Tendenz des Ganzen werfen, als solche werden z. B. S. 21 und 22, S. 35 und S. 41 angeführt: Da wir das fragliche Buch nicht gelesen haben, können wir über Grund oder Ungrund des letzten Vorwurfs nicht sprechen, begehren aber Aufschluß darüber, wie gewisse Leute in den Besitz des ‚entdeckten Christentums‘ gekommen seien.“ [2]

Das heißt also, nicht nur Konservative besaßen das Buch und verbreiteten es sogar, um dessen Radikalismus politisch auszubeuten, sondern auch die Radikalen hatten mindestens eine zuverlässige

1) Dies wird m. E. nicht die Berliner Abschrift sein, vgl. meine Vermutung S. 4 Anm. 5.

2) „Schweizerischer Republikaner“ vom 5. September 1843, S. 56.

Abschrift, drohten mit einem Neudruck und behaupteten, die dafür nötige Summe bereits zur Verfügung zu haben.

Aber ganz aufgeklärt wird das fast gleichzeitige Auftauchen des Buches bei andern Radikalen — wie z. B. in England bei Friedrich Engels und in Paris bei Karl Marx — erst durch den Nachweis, daß es Julius Fröbel gelungen war, genügend Exemplare des Werkes vor oder nach der Beschlagnahmung zu retten bzw. an sich zu bringen. In einem — bisher nur z. T. veröffentlichten[1] — Pariser Briefe bittet Arnold Ruge am 18. August 1843, also einen Monat nach der Beschlagnahmung, Julius Fröbel:

„Wir sehn uns ja wieder: so oder so. Dagegen vergessen Sie nicht, mir Exemplare von der Louis Blanc'schen Vorrede, einige Gassenlieder von Hoffm. (ann von Fallersleben)[2], das entd. (eckte) Ch (risten) tum und einige Ex. (emplare) Anecdota mitzubringen. Davon ist hier und in Brüssel noch was abzusetzen. Die Leute würden es hier gern kaufen und lesen, besonders jetzt, da ich durch meine Gegenwart daran erinnere. Jedenfalls können Sie hier dann sehn, was hier nötig wäre.“[3]

Nun ist es klar, wie Exemplare nach Paris kamen, wie etwa Georg Herwegh in Ostende September 1843 Friedrich Engels, den ehemaligen englischen Korrespondenten von Fröbels „Schweizerischem Republikaner“, mit einem Exemplare dieses Geheimbuches und dieser für Engels entscheidenden „antireaktionären Geheimwissenschaft“ beglückte[4].

Auffällig bleibt, daß dem Verfasser des maßlosen Angriffsbuches in dem damaligen Preußen von der Zensurgewalt kein Haar gekrümmt wurde. Die Zensurakten der Gebrüder Bauer[5], zumal die Bruno Bauers, sind ja umfangreich genug, da Bruno Bauer mit seinen Büchern und mit seiner neuen Zeitschrift[6] der Zensur andauernd viel Arbeit und Mühe gemacht hat und sozusagen einen

1) In der Ausgabe von Paul Nerrlich: „Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825 und 1880“ I, S. 327.

2) Das in Klammern Stehende habe ich ergänzt.

3) Privatarchiv Julius Fröbel Zürich. Diese Stelle ist bisher nicht veröffentlicht worden.

4) Vgl. den Hinweis „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 27.

5) Geh. St.A. Berlin. Sie zeigen, wie sorgfältig die Zensur Bruno Bauer überwachte.

6) Die Allgemeine Literatur-Zeitung erschien als Monatsschrift vom Dezember 1843 bis Oktober 1844 in zwölf Heften.



philosophischen Kampf[1] mit ihr ausfocht. Aber Zensurakten über das „Entdeckte Christentum“ gibt es eigentlich nicht; keine Verfolgung wegen Gotteslästerung und Religionsstörung ward gegen ihn eingeleitet, wahrscheinlich, weil man das Buch nicht kannte, und weil man das Buch nicht gelesen hatte. Vielleicht auch, weil man sich überhaupt scheute, gegen den eben abgesetzten Bruno Bauer vorzugehen, seinen „Ruf unverdient“ zu „erhöhen“, aus ihm einen doppelt gefährlichen „Märtyrer seiner Lehren“ zu machen und ihn als „Koryphäen einer angeblich ohne ihr Verschulden leidenden und unterdrückten Partei darzustellen“.[2] Mit diesen Worten hatte der neue Minister von Arnim am 22. September 1842 den König Friedrich Wilhelm IV. davor gewarnt, Bruno Bauer gemäß dem Königlichen Erlaß vom 1. Dezember 1842 aus Berlin zu vertreiben, und hat die königliche „Autorisation“ erreicht, „den Aufenthalt des“ — damals gerade mit der Abfassung des „entdeckten Christentums“ beschäftigten — „p. Bauer in der hiesigen Residenz stillschweigend zuzulassen“.[3] Aber man hat das Buch gekannt und die Reklame zu verhindern gesucht; denn es findet sich eine Berliner Mitteilung des Ministers an das Königsberger Oberpräsidium, die den Zensurparagraphen gemäß die Nennung der verbotenen Schrift verbietet:

„Ein Artikel aus Berlin Nr. 285 der ‚Königsberger Zeitung‘ gedenkt, unter Nennung des Verlagsortes Zürich, der daselbst erschienenen, nach Art. XI. der Verordnung v. 18. Okt. 1819 gesetzlich verbotenen Schrift von Bruno Bauer ‚das entdeckte Christentum‘. Eine derartige Erwähnung ist, dem Sinne der Vorschrift in § 1 ad 1 der Verordnung vom 30. Juni c. gemäß, als eine unstatthafte Ankündigung einer verbotenen Schrift anzusehen und daher zum Drucke nicht zuläßig.“[4]

Trotz alledem ist es Bruno Bauer gelungen, sein angekündigtes Buch über Johann Christian Edelmann[5] erscheinen zu lassen. Freilich geschah es anonym und erst 1847 in der Schweiz, anscheinend nachträglich, mit Benutzung eines längst vorliegenden

---

1) Er schrieb ausführliche Verteidigungen und war in seinen Kämpfen mit der Zensur oftmals erfolgreich, z. B. hinsichtlich seines von ihm herausgegebenen „Briefwechsels“, 1844.

2) Berlin Geh. St.A., Akten des Geh. Zivilkabinetts über B. Bauer.

3) Berlin Geh. St.A., Welcker, Ständchen, Blatt 2, im Auszug.

4) Berlin Geh. St.A., Zensurakten Bruno Bauer, Nr. 180, Bl. 300.

5) Vgl. „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 46.

Manuskriptes, und nicht von Bruno Bauer selbst, der es vielleicht nie erfahren hat. Dies seltene „Edelmann-Buch“[1] erschien in dem radikalen Berner Verlag von Jenni Sohn unter dem Titel: „Der neu eröffnete Edelmann, oder Auswahl aus Edelmanns Schriften. Bern. Druck und Verlag von Jenni, Sohn, 1847“. Die 87 Seiten umfassende Schrift gibt zunächst auf den ersten 24 Seiten die „Geschichtliche Einleitung“ über Edelmann und bietet dann ausgewählte Stücke aus seinen Schriften in sieben Kapiteln: „Der Mann der Freiheit. Das Gewissen. Die Offenbarung. Die heilige Schrift. Das Negative in der Religion. Der Haß. Widersprüche.“ Schon diese Kapitelüberschriften verraten nach Stil und Edelmann-Auffassung Bruno Bauer als den Verfasser. Inhaltlich haben wir in dieser Edelmann-Auswahl Bruno Bauers Exzerptensammlung und Zitatenmagazin[2] für sein „entdecktes Christentum“. Noch charakteristischer ist der Stil der „Einleitung“ und, wenn es noch eines Beweises bedarf, daß wir auch hier dem unverkennbaren Stile Bruno Bauers begegnen, so behebt die weitere Entdeckung jeden Zweifel, daß der Text dieser Einleitung wörtlich mit der Charakteristik Edelmanns in der 1843 zu Charlottenburg erschienenen Schrift Bruno Bauers: „Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts“[3] übereinstimmt[4], in der wir also früher mit Recht „die — durch die Zensur — verstümmelte Edelmann-Darstellung“ Bruno Bauers erblickt haben[5].

---

1) Ich kenne nur das Züricher Exemplar der dortigen Zentralbibliothek, in einem Sammelbande A U 711. 2) „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 49.

3) Gerade um die Edelmannpartien dieser Schrift hat Bruno Bauer mit der Zensur erbittert gekämpft. Die Akten dieses Zensurkampfes (vgl. „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 46) hat er selbst im „Auslande“ veröffentlichen lassen, zum Schrecken der Zensoren, ähnlich wie sein Bruder Edgar in einem anderen Zensurprozeß.

4) Die im „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 46 ff. angeführten drei Edelmannzitate aus der „Geschichte der Politik“, S. 209, S. 211 und S. 211/12 finden sich wortwörtlich in der „Einleitung“ wieder, S. X, S. XII und S. XIII. Demnach ist die „Einl.“ in der „Gesch. d. Pol.“ vollständig enthalten, es fehlen in der kürzeren „Einl.“, bei gleicher Reihenfolge und bei gleichen Zensurlücken (!), ein überschlagener Absatz und zwei mehr theologische längere Partieen: S. 212 der Absatz: „Die Angriffe — wollte“, S. 218—224: „Der Propst — trägt“ und S. 218—236: „Edelmann — begründete“ (Schluß). Dagegen sind die Zitate aus Edelmanns Schriften viel reichhaltiger.

5) „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 46.

In einer ganz anderen, weit von der Schweiz entfernten Ecke der damaligen Literatenwelt und der durch unterirdische Kanäle unter den Bundesgrenzen hin fest verbundenen Opposition taucht damals noch ein anderer, wichtiger Hinweis auf das trotz aller Zensurschwierigkeiten kommende unverkürzte Edelmann-Buch Bruno Bauers auf. Diese absichtlich geheimnisvoll gehaltene und und dabei doch triumphierende Andeutung beleuchtet streiflichtartig das vormärzliche Schicksal der unverkürzten Edelmann-Darstellung und Auswahl: die Flucht vor der Zensur und die Wanderschaft im Exil. In dem ersten Heft der „Norddeutschen Blätter für 1844", einer von Bruno Bauer inspirierten Zeitschrift [1] der „Kritik", heißt es unter den „Kleinen Korrespondenzen. Aus dem Aargau, Anfang Juni":

„Herr Fröbel will nämlich, wie verlautet, nach dem Aargau übersiedeln, da ihm das Rohmer-Bluntschlische Duumvirat durch allerlei glückliche Griffe und Parteischikanen die Fortführung seines Verlagskomptoirs in Zürich unmöglich macht. Hier im Aargau wird er Edelmanns Schriften drucken lassen, und Sie werden zu seiner Zeit eine vollständige Ausgabe dieser Schriften, unter denen sich namentlich die noch ungedruckte Selbstbiographie Edelmanns [2], dieses höchst wichtige und schätzenswerte befindet, durch mich erhalten. Edelmann ist gerettet und kein Bluntschli soll fernerhin nach ihm seine Klauen ausstrecken. Edelmanns Schriften, die unbekannten längst vergessenen, werden endlich die Reise durch die Welt antreten und alle denkenden und entwicklungsfähigen Köpfe erquicken." [3]

„Edelmann ist gerettet" — das heißt in der damaligen Zensur-Sprache für die Wissenden: Bruno Bauers Edelmann-Manuskript befindet sich nunmehr im Kanton Aargau und kann nicht mehr von Bluntschli beschlagnahmt werden. Es war in Zürich, weil da nach einer Züricher Korrespondenz vom März 1844 [4] das Edel-

1) Die Züricher Zentralbibliothek besitzt ein Exemplar dieser seltenen Zeitschrift, unter dem Titel: „Beiträge zum Feldzuge der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845. Mit Beiträgen von Bruno und Edgar Bauer, A. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u. a. Erster Band. Zweiter Band. Berlin Adolph Rieß, 1846".

2) „Joh. Chr. Edelmanns Selbstbiographie. Geschrieben 1752" gab C. R. Wilhelm Klose auf Grund der Hamburger Originalhandschrift 1846 im Auszuge und 1849 dank Neanders Vermittlung vollständig heraus. Danach übertreibt der Korrespondent, m. E. mit Absicht; ebenso hinsichtlich der vollständigen Ausgabe.

3) I. Heft S. 30/31.

4) In B. Bauers Allg. Literatur-Zeitung S. 37; vgl. „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 8/9.

mann-Buch „unter den Auspizien des Herrn Bluntschli" erscheinen sollte. Auch im Aargau hat freilich Fröbel die Herausgabe nicht mehr gewagt; das Manuskript landete schließlich bei dem radikalsten Verlage der Schweiz, Jenni Sohn in Bern, dem Fröbel vermutlich Herbst 1846 bei der Liquidation seiner Schweizer Verlagsbuchhandlung und Übersiedelung nach Leipzig [1] das Manuskript überließ, sodaß dann endlich nach langer Verfolgung und Irrfahrt Bruno Bauers Edelmann-Buch doch 1847, kurz vor Ausbruch der März-Revolutionen, erschien.

Damit ist die anonyme Literatur im Bannkreise des „entdeckten Christentums" noch nicht erschöpft. In der äußerlich von der Zensur beherrschten Zeit des Vormärz begegnet sie dem Forscher auf Schritt und Tritt [2] und erschwert außerordentlich die Untersuchung und Darstellung des damaligen notgedrungen halb unterirdischen „anonymen Geisteslebens".

Gegen Ende 1843 erschien in Bern, gleichfalls in dem Verlage von Jenni, Sohn, eine anonyme pamphletartige Verteidigungsschrift für Bruno Bauers „entdecktes Christentum": „Das entdeckte und das unentdeckte Christentum in Zürich und ein Traum. Eine Bagatelle, Auszüge aus der in Zürich konfiszierten Bauerschen Schrift enthaltend und dem christlichen Bluntschli gewidmet vom Antichrist." [3] Mir war es bald gewiß, daß „niemand anders als der atheistische Junghegelianer und Propagandist der Ideen von Feuerbach und B. Bauer, Wilhelm Marr, diese Flug- und Fluchschrift geschrieben hat" [4]. Gerade hier ist es wichtig, angesichts der späteren Entwicklung Wilhelm Marrs und mancher seiner Verschleierungen urkundlich festzulegen, daß diese Hypothesen völlig zutreffend sind, daß Wilhelm Marr vor seiner atheistischen Propagandazeit im Lager der Jungdeutschen, die im Juli 1843 durch seinen Kampfplatzwechsel beginnt, sozusagen waschechter Kommunist und Freund Weitlings gewesen ist [5]. In dem

1) Fröbel, S. 151.

2) Ich verweise auf H. H. Houben, Verbotene Literatur von der klassischen Zeit bis zur Gegenwart, 1924.

3) Exemplar in der Züricher Zentralbibliothek. Ich verweise auf meine Analyse „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 17 ff.

4) Ebenda S. 18.

5) Selbst in seinem späteren antiliberalen Parteibuch: „Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindung unserer

Nachlaß Wilhelm Marrs fand sich auch einiges, wenngleich, wie bei Julius Fröbel, nur weniges, über seine Schweizer Agitationszeit. In einem Briefe vom 2. Juli 1843 schreibt er seinem Vater — es ist Heinrich Marr, der berühmte Schauspieler — aus Männesdorf am Züricher See nach der Weitling- und vor der B. Bauer-Konfiskation:

„... habe nie glücklicher und zufriedener als in meiner Einsamkeit gelebt. Arbeiten tue ich wie toll, auch schreibe ich an einem neuen größeren Werk sozialistischer Tendenz. — Meine Bibliothek ist nach und nach auf 50 Bände angewachsen, klein aber gewählt" —

und gesteht:

„Ich wäre beinahe in eine fatale Geschichte verwickelt worden. — Ein Freund von mir, ci devant Schneidergeselle, namens Weitling, Verfasser mehrerer tüchtigen kommunistischen Schriften, ist festgesetzt und seine Papiere weggenommen. Er hatte auch Briefe [1], d. h. ganz bedeutungslose, worin ich ihm den Empfang einiger mir geliehenen Bücher anzeigte, auch hat man mir nichts gesagt, auf alle Fälle hatte ich meine Papiere in Sicherheit gemacht, die ganze Geschichte wird mit einer kolossalen Blamage der Zürcherregierung enden. Ich bin ganz sicher, den Zöpfen [2], die mich kennen, bin ich zwar meiner Spöttereien wegen verhaßt, aber sie wissen, daß ich mich nicht im Geringsten um ihre Angelegenheiten kümmere, und so dulden sie mich." —

Er teilt dem Vater einige eben verfaßte „Distichen" mit, die genugsam den Verfasser des Pamphletes ahnen lassen:

Hat doch der Zyniker einst
den Wald nicht gesehen vor Bäumen —
freilich! — vor Völker und Staaten
schwindet auch heute der Mensch. —

Theologen, ihr könnt klug
definieren das Jenseits;
Gönnt dem bescheidnen Lai'n
auch eine Definition! —
Oftmals gegrübelt hab' ich —
was nennet man wohl existieren?
Aber die Antwort war stets: —
Leben in Zeit und in Raum.

Tage", Leipzig 1846, kann Wilhelm Marr dies nicht ganz leugnen: „ich leugne gar nicht, daß ich, wie einer meiner Freunde mir später vorwarf, ‚fast die Hacken nach ihm (Wilhelm Weitling) abgelaufen' habe" (S. 45).

1) Bluntschli hat einen Brief in seinem Kommissionalbericht: „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren". Zürich 1843, veröffentlicht, S. 57/58; auch der andere ist noch vorhanden.

2) W. Marr schreibt: „Die Zöpfe".



Greif in den eigenen Busen
und lerne dich selber erkennen,
Bleibet dir dann noch die Zeit,
such' nach dem Himmel, nach — Gott!

Andere Distichen sind zum Teil politisch und noch frivoler.

Wilhelm Marr hofft auf eine politisch wirksame Sozialreform: „Denke nur daran, wenn diese neuen Ideen einer Sozialreform, welche die Welt so mächtig zu bewegen anfangen, und die auf nichts anderes zielen, als auf den Trümmern des alten ein neues zu gründen, wird dann nicht auch die Kunst der Zeit ihren Tribut entrichten müssen? — So weit sind wir freilich noch nicht, indessen — — die Franzosen wissen, daß auf 1 Besitzer 20 Nichtbesitzer kommen, und ich selbst werde der Welt unter anderm bald ein Rechenexempel vorlegen, dessen Fazit ist, daß von dem Rothschildschen Totalvermögen 3 333 333⅛ arme Weber 360 Tage leben konnen. — Soeben erfahre ich, daß in Sachsen meine Schrift „Gegenwart?"[1] von der Regierung gestohlen ist. — Ich studiere jetzt das Proudhonsche Werk über das Eigentum, Qu'est ce que la Propriété? — C'est le vol! — Ein merkwürdiges Buch, das mir viel zu denken macht. — Wahre, aber unreife Theorien. — Und doch sind diese Franzosen praktischer als wir."[2] —

Wir sehen hier Wilhelm Marr so tief in die kommunistischen Umtriebe und Gedankengänge seines Freundes und kommunistischen Lehrers Weitling verwickelt, daß er es wegen seiner bei Weitling beschlagnahmten Briefe für geraten hielt, Zürich zu verlassen und „vielleicht schon morgen" eine „Wanderung"[3] anzutreten, die ihn aus dem Lager des religiösen bzw. religiös schillernden Kommunismus Weitlings in das Lager der republikanischen Jungdeutschen und ihrer Handwerker-Vereine am Genfer See brachte, unter denen bereits die atheistische Propaganda verbummelter Junghegelianer wütete, und wo Wilhelm Marr in Julius Standau und Hermann Döleke atheistische Gesinnungsfreunde und dank ihnen die ersehnte Führerstellung in einem Geheimbunde fand.

In dieser neuen Atmosphäre, nicht mehr lediglich Kommunist, sondern vor allem Aufklärer und dezidierter Atheist, hat ihn das Schicksal und der Inhalt des konfiszierten Bauerschen Buches ungemein interessiert, so daß er das obengenannte Pamphlet schrieb,

1) Der Titel dieser Schrift lautet: Gegenwart und Zukunft. Sie erschien 1842 in dem Verlage Brodmann, Schaffhausen.

2) Archiv der freien und Hansastadt, Lit. Nachlaß von Wilhelm Marr, A. Nr. 149.

3) So im Anfang des oben veröffentlichten Briefes.

um den Atheismus und den Religionshaß in die Öffentlichkeit und in die Massen der deutschen Arbeiter und Handwerker zu tragen. Diese atheistische Propaganda hat Wilhelm Marr etwa 1½ Jahre lang ausüben können, meist durch anonyme Broschüren, in erster Linie aber offen durch eine Ausgabe des Buches „Die Religion der Zukunft“, in dem Friedrich Feuerbach die Gedanken und den Atheismus seines berühmten philosophischen Bruders Ludwig „gemütvoll“ popularisierte, was dann Wilhelm Marr 1844 nochmals tat: „Für Leser aus dem Volke bearbeitet und zugänglich gemacht von W. Marr“, und durch die von ihm gegründete und geleitete Zeitschrift des atheistischen Propagandabundes: „Blätter der Gegenwart für soziales Leben“. Dabei immer im erbitterten Kampf und Streit mit dem nach Weitlings Ausscheiden bewußt religiösen Kommunismus und dessen Propagandaorgan: „Die Fröhliche Botschaft von der religiösen und sozialen Bewegung“, das der frühere Theologe August Becker, der einstige Gefährte und Freund Georg Büchners und dann Wilhelm Weitlings, leitete.

Wilhelm Marr hat m. W. sich nie öffentlich zu der Verfasserschaft der Schrift: „Das entdeckte und das unentdeckte Christentum“ bekannt. Auch nicht in seinen umfangreichen ungedruckten „Memoiren“[1], die er Ende der achtziger Jahre verfaßte. Er starb im 83. Lebensjahre, Juli 1904, in der Stadt seiner Väter, in Hamburg. An zwei Stellen seines sonstigen handschriftlichen Nachlasses nennt er seine Schriften, einmal bei einem ungefähren Inhaltsverzeichnis der Memoiren taucht unter seinen Schriften und Büchern plötzlich: „Das entdeckte und unentdeckte Christentum. Bern 1844, Jenni Sohn“ auf[2]. Und genau so, nur ohne Jahreszahl, in seinem „Katalog der gedruckten und ungedruckten Schriften“ W. Marrs[3]. Der Verfasser des „entdeckten und unentdeckten Christentums“ ist damit sicher entdeckt.

2.

Während einerseits B. Bauer durch seine Schrift auf die aristokratischen Oppositionellen, wie Karl Marx und Friedrich Engels, wirkte, die damals, nicht mehr Liberale und Konstitutionelle und

1) Im St.A. Hamburg.

2) St.A. Hamburg, Lit. Nachlaß von W. Marr, Nr. III, ungefähres Inhaltsverzeichnis der Memoiren. 3) Ebenda in Nr. XIII.

noch nicht beide überzeugte Kommunisten, ziemlich einsame, mehr abseits stehende Geister und Kritiker waren, hat Bruno Bauer anderseits durch Wilhelm Marr und seine Flugschriften eine breitere demagogische Auswirkung bereits früh in den deutschen Handwerkerkreisen auf dem Boden der freien Schweiz gefunden. So ist bekanntlich Bruno Bauer wunderlicherweise der Oppositions-Historiker des Urchristentums für den von ihm stets abgelehnten und bekämpften deutschen Sozialismus geworden und fast bis heute in populären Nachgestaltungen maßgebend geblieben. In diesem Sinne hat ihm Friedrich Engels in einer gewissen sachlichen Treue in Erinnerung an vormärzliche Geistes- und Bundesgenossenschaft den Nachruf 1882 in dem Züricher Blatte der exilierten deutschen Sozialdemokratie[1] geschrieben. Und es verdient in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen zu werden, daß die betriebsame und zielbewußte bolschewistische Propaganda[2] gerade die Religionskritik und die Evangelien-Auffassung Bruno Bauers und seiner sonstigen Thesen systematisch in Südostasien gegen das Christentum und die christlichen Missionen ins Treffen führt. Der Kampf der wissenschaftlichen Theologie gegen diesen gefährlichen Religionsgegner und — wie Albert Schweitzer[3] und William Wrede[4] urteilen — kundigsten Kritiker, freilich zugleich Zersetzer der Evangeliums-Gestaltungen, ist noch nicht zu Ende. —

Der starrsinnige Kampf des reinen Kritikers Bruno Bauer wider Religion und Christentum hat aber bereits im Vormärz eine geschichtlich bedeutsame Wirkung für die Einheit und Einstellung der damals so mächtigen und zukunftsfreudigen preußischen Opposition gehabt. Es gilt hier die bahnbrechende und noch immer nicht recht gewürdigte Untersuchung Gustav Mayers über „Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen“[5] nach der religionspolitischen Seite zu ergänzen und weiter zu führen. Für den Kenner der kulturpolitischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sind ja damals im Vormärz verhäng-

1) In Nr. 19 und 20 des „Züricher Sozialdemokrat“.

2) Wie ich kürzlich in der Zeitschrift Beth-El las.

3) Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 4. Aufl. 1921, S. 161: „Bauers Kritik der evangelischen Geschichte ist . . . das genialste und vollständigste Repertorium der Schwierigkeiten des Lebens Jesu, das überhaupt existiert.“

4) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, S. 280.

5) Vgl. oben S. 9 Anm. 5.

nisvolle Entscheidungen gefallen sowie Fehlentwicklungen herbeigeführt und für lange Zeit festgelegt worden. Entwicklungen, an deren die geistige Volkseinheit gefährdenden und die Staatsautorität schwächenden Folgen wir z. T. heute noch leiden, und deren Schatten erst langsam heute zu weichen beginnen.

Vergegenwärtigen wir uns die damalige Lage: In 33jähriger, eintönig bremsender Gewaltherrschaft beherrscht Metternichs starrsinniger Geist und sein an die Macht der Legitimitäts-Gewalten sich anklammerndes, im Grunde geistloses System Österreich, den Deutschen Bund, Mitteleuropa, ja Kontinentaleuropa. Das protestantische Preußen jener Tage hat er im Schlepptau; ohne ihn kann auch der preußische Minister Preußen nicht mehr regieren. Die letzte Säule der großen Zeit, in der Preußen bestrebt war, Verluste an Land und Leuten durch geistige und moralische Eroberungen wieder gutzumachen, war mit dem Tode des um die Volksbildung rege bemühten Kultusministers Altenstein dahingestürzt. Ihm folgte der Kultusminister Eichhorn, der sich immer mehr gedrängt sah, eine für ihn gefahrvolle liberale Vergangenheit zu verleugnen, und der faktisch als Zielscheibe der akademischen und literarischen Opposition fast wider Willen Symbol der geistigen Reaktion und Bedränger der akademischen Freiheit wurde [1]. Vergeblich kämpfen unter ihm die letzten Räte Altensteins einen verzweifelten Kampf wider die siegreich einziehende Reaktion, für das System ihres Meisters, allen voran der hochverdiente Geheimrat Johannes Schulze [2], der Kenner und Förderer protestantischer Theologie. Wie Marheineke der Berliner Führer der mit dem Hegeltum verbündeten Theologie, war Johannes Schulze, ursprünglich selbst Theologe, ehrlich bemüht, die Zuspitzung und die verhängnisvolle Tragik des „Falles Bruno Bauer" rechtzeitig zu verhüten.

1) Vgl. Max Lenz, Gesch. d. Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. 2. Bd. 2. Hälfte, 1918, S. 7ff.

2) Vgl. Conrad Varrentrapp, J. Schulze und das höhere preußische Unterrichtswesen, 1889; Ernst Müsebeck, Das preußische Kultusministerium vor hundert Jahren, 1918, S. 178 und S. 301: „Die Lehrfreiheit ist von Altenstein gegen alle Angriffe, woher sie auch kommen mochten, standhaft und mit Erfolg geschützt und aufrecht erhalten; nicht weniger die Lernfreiheit, soweit dieselbe von ihm und seinem Ministerium abhing" — so heißt es in Schulzes Denk- bzw. „Gedenkschrift" bald nach Altensteins Tod, kurz vor B. Bauers Remotion.



Aber niemand anders hat in diesen wichtigen geistigen Wende- und Werdejahren 1842 und 1843 der Reaktion mehr geholfen und genützt — wider Willen und Wissen — als Bruno Bauer, so paradox es klingen mag. Denn die Politik und nicht der geistige Kampf hat Bruno Bauer gestürzt und gebannt und ihn natürlich dadurch auch noch mehr radikalisiert, und andererseits stand Bruno Bauers Theologie, stand seine Kritik, seine Anti-Theologie, sein „Religionskampf" im Dienst seiner — preußischen — Politik, die den preußischen Staat erobern, frei machen und den von Religion und Kirche innerlich und äußerlich wirklich unabhängigen Staat durch die „reine Kritik" begründen sollte. In diesem Sinne war ihm sein „Religionskampf", was nicht genug hervorgehoben werden kann, „Staatsdienst". Dabei sollte und wollte ihm sein Freund Karl Marx helfen. Diese Oppositions-Politik hat Bruno Bauer gestürzt. Um der eingehenden Monographie[1] nicht vorzugreifen, genüge hier der Hinweis auf einige wichtige, z. T. noch gänzlich unbekannte Tatsachen[2]. Erstens nahm Bruno Bauer bei seinem Berliner Ferienaufenthalt mit vielen andern, darunter Dr. Köppen und Zabel[3], Ende September 1841 an einem von seinem Schwager Dr. Rutenberg, dem späteren, zweiten Redakteur der rheinischen Zeitung, veranstalteten Bankett zu Ehren des durchreisenden badischen Hofrats und liberalen Professors Dr. Welcker teil. Er war ferner unvorsichtig genug, hierbei einen politisch gehaltenen Toast „auf Hegel" auszubringen, in dem er sich gegen Welcker und dessen süddeutsche Staatsauffassung zu der preußischen Hegels bekannte, weil nämlich — um Bruno Bauer selbst darüber berichten zu lassen — „Hegels Auffassung des Staates, über welchen man in Süddeutschland nicht ganz richtige Vorstellungen habe, gerade die dortigen Ansichten durch Kühnheit, Liberalität und Entschiedenheit weit überrage"[4].

Dies entschied sein Geschick in den Augen des Königs, dessen Zorn alle Teilnehmer, aber allein Bruno Bauer „namentlich" bannte.

---

1) Über „Bruno Bauer und Karl Marx", vor allem über Bruno Bauers radikale Entwicklung.

2) Ich gebe hier auch in den Belegen nur eine knappe Auswahl.

3) Vgl. über beide die besonderen Untersuchungsakten des Berliner Geh. St.A.

4) Nach langem Suchen fand ich das hier zitierte Bonner Verhör Bruno Bauers vom 10. Dezember 1841, Geh. St.A. Berlin. Akten Bauer, Nr. 35. Vgl. Briefwechsel, S. 163.

Von Sanssouci aus gab er am 14. Oktober 1841 dem Staatsminister von Rochow strenge Anweisung:

„Was die Personen betrifft, welche Sie mir als Teilnehmer bezeichnet haben, so finde Ich zwar, einverstanden mit Ihnen, keine Veranlassung, sie zu einer gerichtlichen oder polizeilichen Verantwortung zu ziehen, bin aber keineswegs geneigt, Individuen, welche ihre Tendenz so deutlich wie hier geschehen ist, ausgesprochen haben, in meiner Residenzstadt ohne hinlänglichen Grund zu dulden, oder ihnen Hoffnung zu einer Anstellung zu lassen.

Hiernach haben Sie diejenigen von den genannten Teilnehmern, welche nur eine temporäre Erlaubnis zum Aufenthalt in Berlin haben, fortzuschaffen und die andern einer scharfen polizeilichen Aufsicht zu unterwerfen, auch im Einverständnis mit dem Staats-Minister Eichhorn dafür zu sorgen, daß der Dr. Bauer[1] nicht wieder in sein Verhältnis als Privatdozent in Bonn zurückkehre.“[2]

Und trotzdem geschah das! Noch ein Semester lehrte Bruno Bauer in Bonn. Dies geschah, nicht weil das Ministerium ihn schützte, wie die Schulbehörden und der Magistrat der Stadt Berlin den Oberlehrer Dr. Köppen und den Privatlehrer Zabel nach Kräften schützte und ihnen durchhalfen, sondern weil der bereits heftig umfehdete Minister Eichhorn in Scheu vor der öffentlichen Meinung schon seit längerer Zeit auf einem anderen Wege dies Ziel zu erreichen suchte, durch ein „Gutachten der Evangelisch-theologischen Fakultäten der Königlich Preußischen Universitäten über den Lizentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“[3]. Zu seiner Enttäuschung fielen freilich diese Gutachten für Bruno Bauer nicht ungünstig aus; etwas mehr als die Hälfte der Abstimmenden war aus den prinzipiellen Gründen der bedrohten akademischen Lehrfreiheit gegen Bruno Bauers Remotion. Sie geschah doch, weil sie aus politischen Gründen geschehen mußte, mochten Marheineke und Johannes Schulze noch so sehr warnen[4].

---

1) Lic. Bruno Bauer war nicht Doktor der Philosophie.

2) Ich benutze die Acta, betreffend die Teilnahme des Privatdozenten Lizentiaten Dr. B. Bauer aus Bonn, des Oberlehrers Köppen und des Vorstehers einer Erziehungsanstalt Zabel an der dem Professor Welcker bei seiner Anwesenheit in Berlin gebrachten Abendmusik. Geh. St.A. Berlin, Rep. 76, VII, Sekt. I.

3) Sie wurden bereits im Sommer 1842 eingefordert und im Sommer 1843 veröffentlicht, nachdem die öffentliche Meinung und Bruno Bauer selbst die ursprünglich nicht beabsichtigte Veröffentlichung gefordert hatten. Der Minister Eichhorn gedachte dadurch seine Entscheidung zu rechtfertigen.

4) Vgl Lenz a. a. O., S. 30 und S. 34.



Andererseits faßte Bruno Bauer diesen Kampf seines Lebens gleichfalls prinzipiell[1] auf, freilich in einer Weise, die der ihm damals huldigenden und folgenden Opposition und ihrer Sache zum Verhängnis wurde. Wäre Bruno Bauer damals theologisch und politisch auf den oppositionellen Boden seines mutigen Lehrers Marheineke[2] wider das Ministerium Eichhorn stehen geblieben, so würde die Opposition bei dieser Staat und Kirche bejahenden Haltung ein Weiterumsichgreifen der Reaktion haben verhindern und sich selbst nach dem Tode Schleiermachers und Hegels, in der Kirche wie an den Universitäten haben behaupten können, um dann zu gelegenerer Zeit in vermittelnder und bindender Form zu reformieren. Aber da brach Bruno Bauer die Einheit dieser preußischen Kulturopposition durch seinen Atheismus und Religionshaß einerseits, deren klassisches Dokument das „Entdeckte Christentum“ ist, und andererseits durch seine unkluge und völlig unpolitische Verteidigungsweise und gleichzeitige Angriffsschärfe, die eben da ihren Grund und Ausdruck findet, weil bei dem damaligen Bruno Bauer alle Politik im Grunde Religionspolitik und Religionskritik war. Dieser sein leidenschaftlicher „Religionskampf“ sollte die „Staatsbefreiung“, d. h. die prinzipielle Trennung des Staates von der todgeweihten Kirche und Religion herbeiführen. Dadurch gab er der damaligen Reaktion in Staat und Kirche natürlich die besten Waffen und Trümpfe in die Hand und diskreditierte nicht nur mit Recht sich selbst, sondern leider auch die von ihm sehr ungeschickt mitvertretene „gute Sache der Freiheit“. Einige Beispiele mögen diese tragische Verkettung beleuchten.

Der Mann, der noch vor seiner Absetzung mit seinem Freunde Karl Marx zusammen eine neue Zeitschrift, genannt „Archiv des Atheismus“[3], gründen wollte, der nach seiner Absetzung und nach

1) „Wir wollen nicht nur für unsere Person mit Kirche und Religion brechen, sondern auf eine allgemeine Weise, so daß der Bruch eine Angelegenheit der Welt, die allgemeine Sache der Geschichte wird, die gute Sache der Freiheit“, S. 209.

2) Vgl. Lenz a. a. O., S. 36.

3) Ich verdanke diese wichtige Angabe eines „Wissenden“ in der „Mannheimer Abendzeitung (Nr. 44 vom 28. Februar 1843) Joseph Hansen: Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830—1850 (Publikationen d. Ges. f. Rhein. Geschichtskunde, Bd. XXXVI, Essen 1919, S. 472 Anm. 1).

der von ihm selbst geforderten[1] Veröffentlichung der Gutachten in seiner Verteidigungsschrift: „Die Gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" gerade seine Gönner bloßstellte[2] und gerade die Verteidiger der Lehrfreiheit als noch inkonsequent verhöhnte[3], der Mann, der sozusagen forderte, sich lediglich zwischen Hengstenberg und Bruno Bauer zu entscheiden, und der in dialektischer Zuspitzung seines kritischen Hegelianismus das „Entdeckte Christentum" schrieb und damit Kirche und Religion begraben wollte, wie bereits vorher die protestantische Theologie[4], — dieser Fanatiker des Atheismus lies die Verteidiger des abgesetzten Kritikers verstummen und gab nachträglich der Reaktion, sachlich und auch persönlich[5] vollkommen recht. So rettete Bruno Bauer fast das gefährdete Ministerium Eichhorn.

Die preußische Opposition wollte, wie anfänglich auch Bruno Bauer, den liberalen Staat. Bruno Bauer wollte nun nicht mehr den liberalen, sondern seinen atheistischen und kirchenfreien Staat, den „freien Staat", man kann ihn auch den kritischen Staat nennen oder den Staat der Kritik. Aber er verschmähte es, zusammen mit den Liberalen praktische Politik zu treiben und zusammen mit ihnen den überalterten und veralteten Staat der Reaktion zu bekämpfen. So fand die in der Zeit Metternichs steigende Reaktion ihren besten Bundesgenossen in dem steigenden hemmungslosen theoretischen und persönlich bedingten Radikalismus Bruno Bauers, der die Gemüter abschreckte, ihr, der Reaktion zutrieb und so wirksam ihre Macht schützte, ja ihre Notwendigkeit für Thron und Altar weiten Kreisen erwies. Der aus diesen Jahren stammende Haß Bruno Bauers gegen den politischen Liberalismus ist in ihm so stark geblieben, daß er es in den fünfziger Jahren fertig brachte, in den Dienst der preußischen Konservativen zu treten und ihnen in dem von ihm redigierten „Staatslexikon" das geistige Rüstzeug zu schaffen.

So nimmt es nicht Wunder, daß Bruno Bauer in seiner politischen und kritischen Weltfremdheit neben dieser unfreiwilligen, indirekten Förderung der Reaktion die beiden seltenen Gelegenheiten, wirksam politisch und vor allem kulturpolitisch erfolgreich aktiv einzugreifen,

---

1) Bruno Bauer stellte selbst nach seiner Absetzung diesen Antrag an das Ministerium.

2) S. 40ff. 205. 206.

3) Ebenda S. 61ff. 179. 233.

4) Ebenda S. 232. 234/35.

5) Ebenda S. 20.

vollkommen verscherzt und obendrein dabei die Opposition gespalten hat.

Fast gleichzeitig mit der zuletzt persönlich erwarteten Absetzung[1] Bruno Bauers trat die Rheinische Zeitung ins Leben, die das machtvollste Organ des Liberalismus in seiner stärksten Provinz, in der Provinz des Rheins und der Freiheit, werden sollte, werden konnte und es durch — Bruno Bauer doch nicht geworden ist. Denn Bruno Bauer war wohl der geistige Schöpfer der Rheinischen Zeitung, wie er mit Fug und Recht genannt werden kann[2]. Aber er wurde zugleich ihr Totengräber, beinahe in statu nascenti. Die Rheinische Zeitung ist nie eine echte liberale, d. h. lediglich liberalkonstitutionelle Zeitung gewesen wie z. B. die Königsberger Zeitung. Der Bauersche Einschlag in ihr Gewebe hat das nie zugelassen. Bruno Bauer nahm ihr nach knapp drei Wochen den ersten Redakteur, Dr. Höfken, gab ihr den zweiten in der Gestalt seines dieser schwierigen Stellung nicht recht gewachsenen Schwagers, des Dr. Rutenberg, und trug mit an der Verantwortung für Entwicklung und Eigenart des dritten, seines damaligen Intimus Karl Marx, der zu spät versucht hat, die neue und stetig von der Zensur bedrohte Zeitung dem Religionskampfe Bruno Bauers und seiner Trabanten, d. h. dem Einfluß der Korrespondentenschar der Berliner „Freien", fernzuhalten und damit die Existenz der Rheinischen Zeitung zu retten.

Dr. Höfken, der erste Redakteur der Rheinischen Zeitung, war ein überzeugter und begeisterter Anhängers Schellings. Weil nun Bruno Bauer als grimmiger Gegner Schellings diesen neuen preußischen Hof-, Kirchen- und Staats-Philosophen von Eichhorns Gnaden sofort ironisch befehdete und der Redakteur Dr. Höfken diesen Schelling-Artikel Bruno Bauers trotz des Druckes der beiden

1) Vgl. z. B. Bruno Bauer in seinem „Briefwechsel", S. 136ff. 138. 147 und seinen Brief an Karl Marx vom 16. März 1842: „Da nun einmal meine Suspension entschieden ist, so werde ich bei der ersten besten Gelegenheit, oder so bald ich etwas Offizielles erhalten habe, Bonn verlassen und mich nach Berlin oder einen Ort begeben, wo ich meinen Prozeß besser führen kann als hier."

2) Von den Kölner Gründern der Rheinischen Zeitung waren die meisten wirtschaftlich daran interessiert. Die beiden Ausnahmen Jung und Oppenheim, welche darum die Mitleitung des Blattes auf sich nahmen, waren beide Junghegelianer und folgten in dieser Beziehung Bruno Bauer als dem damaligen Führer des Junghegelianismus.



junghegelianischen und für die Kulturpolitik des Blattes maßgebenden Mitgründer D. Oppenheim und G. Jung nicht bringen wollte, so mußte er bereits am 18. Januar gehen, worauf dann in der nächsten Sonntagnummer Bauers Schellingartikel[1] erscheinen konnte[2]. In der redakteurlosen Zwischenzeit (und noch länger) scheinen Bruno Bauer und Moses Heß, sozusagen „der erste Kommunist auf deutschem Boden“,[3] sich in die provisorische Leitung geteilt zu haben, bis am 3. Februar Bauers Schwager, Dr. Rutenberg, von Berlin kam und als Lückenbüßer einsprang. So kommt es, daß Bruno Bauer, immer noch Privatdozent in Bonn, in diesen Wochen vor seiner Ende März erfolgten Absetzung die meisten und wichtigsten Artikel unter verschiedenen Zeichen geschrieben hat, meist als Korrespondent aus Paris, aber auch aus London und Berlin[4]. Mit Höfken schied der normale liberale Redakteur, und, als der abgesetzte Bruno Bauer am 4. Mai[5] nach Berlin zurückgekehrt war, trieb die Zeitung, uferlos radikalisierend, unter Rutenbergs schwächlicher Leitung auf den wilden Wogen eines ungehemmt kritischen und verantwortungsfreien Junghegelianismus Bauerscher Färbung. Bauer selbst war zwar in Berlin in der zweiten Hälfte des Jahres 1842 vor allem mit seiner Verteidigungsschrift und mit anderen Arbeiten, nicht zuletzt mit Edelmann beschäftigt[6]. Aber seine Kneipgenossen, die „Berliner Freien“, setzten als Berliner Korrespondenten der Rheinischen Zeitung die Religionspolitik und den Aufklärungsatheismus ihres Meisters gesinnungstüchtig fort, indem — um Karl Marx, den Atheisten, es selbst sagen zu lassen — „Meyen und Konsorten weltumwälzungsschwangere und gedankenleere Sudeleien in saloppem Styl mit etwas Atheismus und Kommunismus (den die Herren nie studiert haben) versetzt haufenweise“ einsandten, wodurch sie bei ihrer Verantwortungslosigkeit,

1) In Nr. 23 vom 23. Januar 1842: „Schelling und das wiedererwachende kirchliche Leben in Berlin“.

2) Meine Darstellung beruht auf den Geheimberichten, die Metternich ausdrücklich bestellt hat.

3) Vgl. das Material in der Heß-Biographie Theodor Zlocistis, z. B. S. 95 ff.

4) Z. B. Rheinische Zeitung, Nr. 23. 30. 37. 41.

5) Das meldet die Rhein. Zeitung (8. Mai 1842, Nr. 128) — d. h. wohl B. Bauers Intimus Karl Marx — aus „Bonn, 5. Mai: Bruno Bauer ist gestern Morgen nach Berlin abgereist.“ Es ist B. Bauers Kampfansage.

6) Ich verweise auf Bauers Brief, „Das entd. Chr.“ im Vormärz, S. 41.

„vorzugsweise bestrebt“, „von allen Gedanken frei zu sein“[1], dem politischen Liberalismus im Rheinland mehr schadeten als nützten.

Schließlich sah sich der Redakteur Karl Marx, der politisch klügere Atheist und Gesinnungsgenosse Bruno Bauers, angesichts dieses verderblichen Unfugs der „Freien“ zu einem offenen Veto gezwungen:

„Ich erklärte, daß ich das Einschmuggeln kommunistischer und sozialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufigen Theaterkritiken usw. für unpassend, ja für unsittlich halte und eine ganz andere und gründlichere Besprechung des Kommunismus, wenn er einmal besprochen werden solle, verlange. Ich begehrte dann, die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren, da diese Wendung mehr dem Wesen einer Zeitung und der Bildung des Publikums entspricht, da die Religion — an sich inhaltlos — nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren Theorie sie ist, von selbst stürzt. Endlich wollte ich, daß, wenn einmal von Philosophie gesprochen, weniger mit der Firma ‚Atheismus‘ getändelt (was den Kindern ähnlich sieht, die jedem, der's hören will, versichern, sie fürchteten sich nicht vor dem Bautzenmann) als vielmehr ihr Inhalt unters Volk gebracht würde. Voilà tout.“[2]

Hier sehen wir die bedeutungsvolle Scheidelinie zwischen den beiden Gesinnungsfreunden und ihrer sich trennenden Kritik an Kirche und Staat einerseits und an Gesellschaft und Wirtschaft andererseits auftauchen. Hier hören wir die klassische Formel, mit der Karl Marx die von ihm früher übernommene „Religionspolitik“ Bruno Bauers aus der Wolkensphäre der Ideen-Kritik auf die Erde verpflanzt und in marxischem Sinne „säkularisiert“, d. h. im eigentlichen Sinne „politisiert“[3]. In demselben November 1842 — dem

1) Hansen, S. 390. 30. November 1842.

2) Ebenda S. 391.

3) Anfänglich war Karl Marx ganz der Gesinnungs- und Bundesgenosse Bruno Bauers in dessen „Religionskampf“, der dasselbe wie sein Lehrer — vgl. S. 3, S. 6 Anm. 3 und S. 23 Anm. 3 — wollte und sollte, wie es uns Moses Heß in jenem berühmten seherischen Brief an Berthold Auerbach vom 2. September 1841 über Dr. Marx „den größten, vielleicht den einzigen jetzt lebenden eigentlichen Philosophen“ berichtet: „mein Abgott ... der der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen wird.“ (Archiv f. d. Gesch. d. Soz. u. d. Arbeiterbew. Bd. X, 1921, S. 412.) Dies Stichwort des B. Bauer-Kreises gebraucht Karl Marx selbst wiederum Oktober 1847, wo er in London den deutschen Kommunisten voller Freude und Begeisterung

Monat der vormärzlichen Peripetie — stieß die Leibgarde Bruno Bauers, die damaligen „Freien", samt ihrem Führer mit ihren Besuchern Arnold Ruge und Georg Herwegh scharf zusammen[1]. Diesen Zusammenstoß mit Herwegh und Ruge hat dann Karl Marx geschickt benutzt[2], um auch seinerseits das Tischtuch zwischen sich bez. der Rheinischen Zeitung und den „Freien" zu zerschneiden. Und damit brach er auch, was Karl Marx nicht verborgen war, mit seinem alten Freunde Bruno Bauer[3], dem er — im Gefühl seiner geistigen Selbständigkeit und politischen Überlegenheit — nicht mehr folgen konnte, und den er — schnell, nicht zuletzt dank Bruno Bauer, in führende Stellung gelangt — nicht mehr nötig hatte. Geholfen hat es freilich ihm und der Rheinischen Zeitung nicht mehr; beider Schicksal war besiegelt. Auch Karl Marx wandte sich von Arnold Ruge und vom Liberalismus als einer verlorenen Sache der politisch willensschwachen und regierungsunfähigen

---

berichtet, der Nürnberger Hegelianer G. F. Daumer habe in seinem eben erschienenen Buche: „Wahres Christentum" den kultischen Tatsachenbeweis des wirklichen Menschenopfers erbracht und dem Christentum „den letzten Stoß" gegeben, und damit der alten Gesellschaft (Vgl. „Das entd. Chr." im Vormärz, S. 56 Anm. 1). Bruno Bauer wollte die Religion und damit den durch die Staatsreligion moralisch gestützten alten Staat stürzen; hier in seinem Novemberbrief des Jahres 1842 proklamiert der klug und praktisch gewordene Karl Marx den umgekehrten Weg, erst den Staat, die verkehrte Realität, stürzen, dann fällt die — nach Marx ausschließlich von der irdischen Realität lebende — Staatsreligion, und das ist für ihn eben die Religion, von selbst nach. Konsequent bleibt allein Bruno Bauer; Karl Marx konzentriert sich späterhin auf die kommunistische Politik, was freilich in der Wartezeit einen „Rück- und Reinfall" wie den im Oktober 1847 nicht ausschließt, und der Liberalismus konzentriert sich auf seine liberale Politik, die Lasalle als „kleinbürgerliche Bierhausdemokratie und rein politische Demokratie (mit Ausschluß des sozialen Elements)" empfindet und verspottet (Archiv a. a. O. S. 405).

1) Die ausführlichste Darstellung dieses Konfliktes samt den Texten gab Rolf Engert: Das Bildnis Stirners. Neue Beiträge zur Stirnerforschung H. 2 und 3. Dresden 1921.

2) Wörtlich übereinstimmend; wie ich nachträglich sehe, urteilt Ruge in seinem Briefe an Herwegh vom 13. Dez. 1842: „Marx hat Ihren Brief in der Zeitung vom 29. zu einer Korrespondenz benutzt, die viel Effekt nach beiden Seiten hin machte, und einen förmlichen Bruch der Freien mit der Zeitung führte Herr Meyer herbei." V. Fleury S. 96, Anm. 5.

3) Der letzte Freundschaftsbrief Bruno Bauers vom 13. Dezember 1842 ist die Antwort auf das Vorgehen von Karl Marx gegen die „Freien" und ist somit der Abschiedsbrief.

„Bourgeoisie" ab und schloß sich 1844 dem Kommunismus, der damaligen internationalen literarischen Mode, als der verheißungsvollen Sache der Zukunft an. In den Spuren seines neuen Freundes Friedrich Engels, der in dem gleichen geschichtlich so denkwürdigen Novembermonat des Jahres 1842 [1] von Berlin aus dem Kreise der „Freien" und Bauerianer nach Barmen heimkehrend auf der Redaktion der Rheinischen Zeitung durch Moses Heß den Kommunismus als „die notwendige Weiterentwicklung der Junghegelschen Doktrin" [2] auffassen lernte und „als allereifrigster Kommunist" [3] zurück ins Wuppertal kam, der dann wenige Wochen später, auf der Durchreise nach England, bei einem zweiten Besuch der Redaktion als „Kommunist" das „erste sehr kühle Zusammentreffen" [4] mit Karl Marx hatte, weil dieser angesichts des Bruches mit den „Freien" und dem dann unvermeidlichen mit Bruno Bauer in dem eifrigen „Bauerianer" [5] einen Beobachter und Gegner erblicken mußte [6].

Fragen wir, welche sachlichen Meinungsverschiedenheiten in Berlin den Bruch herbeiführten, so sind es dieselben wie am Rhein. Gewiß spielt auch in Berlin Persönliches hinein: Georg Herwegh, der in dem gleichen Novembermonat eben zu der großen Entrüstung der „Freien" die Audienz bei dem Könige Friedrich Wilhelm IV. gehabt und sich in diesen Tagen sehr rasch mit Emma Siegmund, der für Liberalismus und Freiheit schwärmenden Tochter des reichen Berliner Bankiers, verlobt hatte, — dieser im Triumph durch Deutschland reisende und mit dem üblichen Überschwang jener Zeit gefeierte Dichter paßte nicht, zum mindesten: paßte nicht mehr in den „kritischen Kreis" der sansculottischen „Freien". In einem Briefe an seinen rheinischen Freund Karl Moritz Fleischer vom 12. Dezember 1842 hat der andere Besucher der stürmisch verlaufenen Berliner Abendkneipe, Arnold Ruge, vertraulich berichtend den sachlichen Gegensatz treffend zum Ausdruck gebracht. Ihn hat das

1) G. Mayer, Fr. Engels I, S. 122.

2) Ebenda S. 108.

3) Theodor Zlocisti: Moses Heß, 2. Aufl., 1921, S. 99.

4) Franz Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, 2. Aufl., 1903, Bd. I, S. 382.

5) Engels schrieb nicht lange vor seinem Tode: „Da ich mit den Bauers korrespondierte, galt ich für ihren Alliierten, während Marx mir verdächtigt war von jenen." Ebenda S. 283.

6) G. Mayer, Friedrich Engels, Bd. I, S. 123,

kritische, alle „Bestimmtheit“ auflösende dialektische Spiel der „Freien“ als „frivol“ angewidert:

„Seit drei Tagen bringt die Rheinische Zeitung keine Berliner Korrespondenzen mehr. Sie scheint dort nur die „Freien“ gehabt zu haben.... Die „Freien“ sind eine frivole und blasierte Clique. Ich habe ihnen ehrlich und sehr stark meine Meinung gesagt, als ich ebenfalls sehr stark und sehr ehrlich von der ihrigen unterrichtet war. Ich hatte dabei anfangs die sehr unbefangene Absicht, sie zur Auflösung ihrer Societät zu bewegen, damit sie die gute Sache nicht kompromittierten und sich selbst nach Gelegenheit blamierten. Namentlich wandte ich mich damit an B. Bauer, aber er wollte alle die theoretischen und praktischene Extravaganzen, die eben so entschieden Willkür sind, als die Romantik selbst, verteidigen und heftete mir die lächerlichsten Dinge auf die Nase, z. B. der Staat und die Religion müßten **im Begriff** aufgelöst werden, das Eigentum und die Familie dazu.“

Wir sehen, daß die von den Ideen lebende „reine Kritik“ Bruno Bauers nunmehr nach der Idee der Religion auch die Idee des Staates verschlungen hat, und daß damit Bruno Bauer sich selbst als positiven politischen Faktor aus der liberalen Opposition ausgeschaltet hat. Welchem utopischen Ideal hat er denn seine entschiedene Staatsauffassung und Staatsbejahung geopfert? Was ist das Neue?

„Was positiv zu machen wäre, wisse man nicht, man wisse nur, daß alles zu negieren sei, d. h. die Negativität der frivolen Welt zum Prinzip machen und alle Bestimmtheit, allen Charakter, alle Begeisterung für historische Aufgaben der Menschheit, die man sich nie anders als positiv denken kann, und die das wahrhaft Positive wirklich sind, aufheben.“

Und nun eifert und polemisiert Ruge vor dem Freunde, vielleicht in einem Nachhall seines Berliner Disputes mit Bruno Bauer, und sucht, die Religion wie schon lange der Bauerschen Kritik preisgebend, doch wenigstens die anderen Ideen, zumal die des Staates, für sich und damit eigentlich sich selbst und sein geistiges Wesen zu retten. Wenn je, dann ist an diesem Berliner Abend Arnold Ruge — diesem glänzenden Stilisten und mit feinsten Zeitgefühl begabten, aber sonst in seiner Eitelkeit seichtem Literaten, der Preußen, Sachsen und Deutschland durch Aufklärung und Journalistik politisch reformieren zu können vermeinte, — diesem methodisch konsequenten Literaten-Radikalismus gegenüber eine Ahnung von dem unentrinnbar und unerbittlich waltenden Sachverhalt gedämmert,

daß das Reich des Geistes oder vielmehr das Reich **seines** Geistes nicht fest genug gefügt und nicht dauernd gesichert sei, daß der sprühendste und lebendigste Geist, abgeschnitten oder sich selbst gar scheidend von der ewigen Quelle, über kurz oder lang versiegt und versandet. „Der Staat" — so hebt die geistige Selbstverteidigung Ruges an —

„wird immer die Form des bestimmten und zugleich gemeinsamen Willens und Wissens sein: die Gemeinsamkeit aufheben, heißt die Menschen in Bestien verwandeln, sie machen, heißt das *ζῶον* politisch machen. Die Religion oder die Begeisterung für eine Bestimmtheit der Idee ist freilich, logisch genommen, eine Borniertheit, aber die Historie weist der *Logik* selbst ihre Borniertheit nach; und Charakter, Borniertheit auf einen großen Zweck. Hingabe an ihre Religion, ist die wahre Form des schaffenden Geistes, die inhaltsvolle Geistesbewegung. Mit Eigentum und Familie hat es ja dieselbe Bewandtnis. Eine logische Heirat und ein Eigentum des Geistes ist lächerlich. Aber die Realisierung des Geistigen ist der Mensch, der sich selbst gehört und **eigentümlich** wird durch die **Bestimmung** der Natur als **seine**; Eigentum und Charakter; und durch die **Bestimmtheit**, mit der er aus der Natur gezeugt wird (Geschlecht und Geburt und menschliche Form dieser Verhältnisse in der Familie)."

Nachdem sich Ruge durch diese Erwägungen und Deduktionen selbst philosophisch beruhigt und seiner natürlichen „Bestimmung" und „Bestimmtheit" versichert hat, findet er sich selbst komisch:

„Sie sehn, daß ich fast ein Narr werde über diesen Tollheiten: denn ich disputiere dagegen und das zu Ihnen. Es war allerdings viel Caprice von **Bauer**: aber es ist leider nur zu wahr, daß es wirklich das System der Frivolität" — Frivolität ist für Ruge das, was dem Frommen Sünde! — „ist: die geistige Bestimmtheit nicht für positiv gelten zu lassen, sondern eine jede von wegen ihrer Borniertheit sogleich in das Gelächter des superklugen Subjekts aufzulösen.

Mit **Bauer** hab' ich indessen nicht gebrochen", — Ruge, mochte nicht den besten Mitarbeiter seiner durch die Zensur so stark gefährdeten ‚Jahrbücher' verlieren und sorgte sich schon — „und ich denke, daß auch er nicht mit den Jahrbüchern brechen wird: er hat eben noch eine Rezension über **Strauß** geschickt; aber er ist sehr zornig, vornehmlich auf **Herwegh**. . . ."[1]

Um nun von Arnold Ruge, der in dieser Zeit geistig stehen bleibt und seinen „Fortschritt" konserviert, zu Bruno Bauer zurückzukehren: wir schauen in diesem dramatischen Stimmungsbild, wie Bruno Bauers Geist, wie der Geist seines gerade damals entstehenden

1) **Nerrlich**, A. Ruges Briefwechsel, Bd. I, S. 290 ff. Vgl. S. 6 Anm. 3.

„Entdeckten Christentums“ der Hofton seines Berliner Kreises war, und wie er und die anderen begabten Geister in „superkluger“ Weise, bei Religion und Kirche beginnend, alle geschichtlichen Größen und Institutionen wie Staat und Familie, Ehe und Eigentum durch das ätzende Scheidewasser ihrer fast zum Geistessport gewordenen Kritik zersetzten und sozusagen zuletzt nur dem kritischen und kritisierenden Subjekte als der fleischgewordenen Kritik Existenzberechtigung zuerkannten. Ein System, wie es der still beobachtende und für sich heimlich registrierende Mephistopheles dieses Literatenkreises, Max Stirner, aus seinem kritischen Erleben dieser kritischen, ihn geistig belustigenden Atmossphäre heraus zu seinem nur ihm eigenen „System“ des „Einzigen“ gestaltet hat.

Die gegen die Kirche in diesen vormärzlichen Tagen ausgezogen waren und keck die Religion auf dem Altar des Geistes geopfert hatten, die mutig und hoffnungsvoll den Staat zu einem freien Staat umzuformen gedachten, die gingen wie blind in die Irre, verstanden einander nicht mehr; ja fast kam es so weit, daß ein jeder sich selber nicht verstand! ... In unfruchtbarer Dialektik versandet diese geistige Strömung des deutschen Liberalismus, die nach des nüchternen Fontane reifem Altersurteil[1] Ihresgleichen auf deutschem Boden nicht hatte: alle geistige Kraft verpufft in leerer wirkungsloser Kritik oder zerstiebt in blauen Theorien oder verzehrt sich still und selbstgenügsam, abseits von Staat, Kirche und Gesellschaft, in Selbstbespiegelung und Ich-Kultus. Welch' großer Aufwand an Geist und Kritik ist unnütz vertan!

Eins freilich konnte Bruno Bauer samt dem von ihm geistig geführten Kreise weiten Teilen des politischen und geistigen Liberalismus gegenüber für sich in Anspruch nehmen: die Konsequenz und die subjektive Wahrhaftigkeit. Ihre, der „Freien“ Opposition gegenüber Kirche, Christentum und Religion überhaupt war eine schlecht-

1) Fontane äußerte sich über die ihm meist persönlich bekannten „Freien“ auf Grund der Erinnerungen von Guido Weiß in der Voßischen Zeitung 1896 in einem Briefe vom 29. Juni 1896: „Mir ist dabei wieder die schon öfter von mir ausgesprochene Überzeugung gekommen, daß diese Hippelschen Weinkneipenleute das denkbar Bemerkenswerteste dieser Art von Menschen waren, und daß wir gegenwärtig sicherlich nichts haben, was ihnen an Bedeutung, an Vorbildlichkeit und auch an Wirksamkeit an die Seite gesetzt werden kann. Dabei mir gänzlich unsympathisch, was aber die Bedeutung der Leute natürlich nicht herabmindert.“ Ges. Werke, zweite Serie, Bd. XI: Briefe. Zweite Sammlung, Bd. II, S. 392.

hin vollständige oder absolute geworden, verglichen mit der des durchschnittlichen politischen Liberalismus. Diese blieb privat eine halbe, zum mindesten äußerlich, der christlichen Frömmigkeit gegenüber, wurde freilich in sozialer Hinsicht zur radikalen, lediglich negativ gestalteten[1] Ablehnung der öffentlichen Religion und ihrer öffentlichen Organisation, der im reaktionären Lager stehenden Staatskirche, blieb aber aufs Ganze gesehen in einer gewissen Unklarheit, Unbehaglichkeit und Verschwommenheit, verbunden mit einer abnehmenden Scheu, als eine Art Restreligion stecken. Was sich am längsten hielt, war das schlichte karge Erbe der ehrenfesten gut deutschen Frömmigkeit des Rationalismus, in seiner mannhaften Form, wie etwa bei Ernst Moritz Arndt und vielen Burschenschaftern. Wie in den immer unkirchlicher werdenden Tagen des Vormärz die Geheimreligion der Gebildeten und zugleich kirchlich Heimatlosen sich gestaltete, wird aus dieser seelischen und führerlosen Notlage verstanden und zugleich beklagt werden müssen. Bei den Ehrlichen und selbst bei den Oberflächlichen ist oftmals die tiefe Not und die innere Unsicherheit zu verspüren, bei den Skeptikern und heimlichen Gesinnungsverwandten Bruno Bauers die innere Leere und das sich regende Bewußtsein von Halbheit und Unlauterkeit. In einem seltsam aufrichtigen, vertrauten Briefwort spür' ich dies drückende Problem und unerlöste Weh jener Zeit, das der liberale Arzt Dr. Julius Waldeck in jenen Tagen — am 1. September 1843 — seinem Vetter schreibt, in dem Drang, seine Stellungnahme zu den „Freien“ zu rechtfertigen:

„Wie oft sage ich es diesen Leuten, wir alle sind doch eigentlich im Innersten, und ich glaube Du ebenso, Kommunisten und Atheisten, nur mit dem Unterschiede, daß die einen die Unmöglichkeit, jenes ersehnte Ziel jetzt schon herbeizuführen, einsehend, auf Erreichbares ausgehen, während die anderen, eben die Bauers, Buhl etc. darin eine Heuchelei sehen und behaupten, man müsse womöglich nach mehr streben, als man in der Tat will, man müsse die Unhaltbarkeit der jetzigen sozialen Verhältnisse des Himmels und der Erde auf das krasseste dartun und so die Notwendigkeit der Umgestaltung oder vielmehr Neubildung in der Theorie beweisen, in der Praxis mache sie sich dann von selbst. Ich glaube, daß diese Leute, solange bedeutende Übermacht auf seiten der Reaktionäre ist, mehr schaden als nützen, aber das ist ihre Absicht, denn sie sind leider alle Pessimisten.“[1]

---

1) Mayer, S. 71.

Mit einer solchen unfertigen Gesinnung und Staatsanschauung kann man — um von der nun einmal vorhandenen und unentbehrlichen Kirche vorläufig zu schweigen — höchstens durch Überraschung und Revolution bei Gelegenheit einen Staat erobern, aber nie und nimmer ihn leiten und bilden.

Wir rühren mit diesem in jenen Worten bereits damals erklungenem Hinweis an das tiefste Problem des Vormärz, das seine „Lösung und Bindung" in jener Saatzeit nicht finden konnte. Einer hat das furchtbar drohende Dilemma für Staat und Kirche, Bildung und Christentum erkannt, Schleiermacher; er hat es gefürchtet und hat, leider meist vergeblich, gewarnt. Der andere geistige Imperator im Reiche der Theologie, den der weitsichtige Johannes Schulze als Schleiermachers Nachfolger vergeblich nach Berlin oder Halle zu bringen versuchte, Ferd. Chr. Baur hat in der Stille geschaffen und die notwendige negative und positive Arbeit getan — für eine bessere Zukunft. —

Im Vormärz ist — bei diesem tragischen Ergebnis bleibt es — den Preußen als den Vorkämpfern der Deutschen und des kommenden Reiches auf allen geistigen Gebieten, in Wissenschaft und Literatur, in der Staatsverwaltung wie in der staatsbewußten und staatsbejahenden Opposition die notwendige Einheit von Geist, Macht und Verantwortungs-Bewußtsein — Staat und Kirche umfassend — nicht beschieden gewesen, was die Aufgabe des deutschen Menschen bleibt.

Die Anfänge des Mönchtums in Georgien[1]

Von Dr. Gregor Peradse, Bonn

Es ist sehr merkwürdig, daß die großen Georgier, die eine Rolle außerhalb des Landes gespielt haben — Bischof Jeremia der Iberer „partium Persidis", anwesend auf dem Konzil zu Ephesus, Petrus

1) Die nachstehende Untersuchung ist ein Auszug aus einer größeren Arbeit über die „Geschichte des georgischen Mönchtums von ihren Anfängen bis zum Jahre 1064, ein Beitrag zur Geschichte des orientalischen Mönchtums", die ihre Entstehung der Anregung meines verehrten Lehrers, Herrn Geheimrat Professor K. Holl-Berlin, und ihre weitere Förderung dem Bollandisten, Herrn P. Peeters, und meinen Bonner Lehrern, den Herren Professoren Goussen und Kahle, ver-



Bischof von Majuma und Antonius Bischof von Seleukia[1] — so wenig Einfluß auf das religiöse Leben ihres eigenen Landes ausgeübt haben sollen. Das kann doch wohl in Wirklichkeit nicht der Fall gewesen sein; man muß vielmehr das Gegenteil annehmen, obwohl wir darüber quellenmäßig nicht unterrichtet sind. Die Gerüchte über ihr Leben und ihren Wandel verbreiteten sich in Georgien, und die Leute, die das mönchische Leben führen wollten oder daran interessiert waren, kamen zu ihnen. Diese Männer aber sollen unmittelbar für die Anfänge des Mönchtums in Georgien selbst nichts beigetragen haben.

Denn als solche Anfänger sind in den georgischen Quellen die sogenannten dreizehn syrischen Väter bezeichnet, die in der 2. Hälfte des 5. Jhd.s aus Antiochien nach Georgien kamen, und von denen wir z. T. Viten, freilich sehr legendarischen Charakters[2] und später Herkunft (erst aus dem 12. Jhd.) besitzen. Wir haben die Viten nur von Johannes (bei Sabinin[3], S. 193—208), Iso, Bischof von Zilkani (ebda S. 209—211), Märtyrer Abibos

dankt. Ich hoffe, daß die ganze Arbeit in absehbarer Zeit im Tempel-Verlag der Deutschen D. Lepsius-Orient-Mission erscheinen wird; der die Ergebnisse zusammenfassende Schlußteil ist in der Internat. Kirchl. Ztschr. 16, 1926, S. 152ff. („Über das georgische Mönchtum") veröffentlicht worden.

1) Über dessen Tätigkeit haben wir ausführlich in der Einleitung zu unserer größeren Arbeit gehandelt. Vgl. über Bischof Jeremias: René Aigrain, Quarante neuf lettres de saint Isidore de Péluse, Paris, Picard, 1911, dazu P. Peeters in A. B., t. XXXII, p. 304/5, 1913; über den Antonius Bischof von Seleukia (VI. Jhd.): Marr, hag. Materialien nach der georg. Handschrift vom Iwiron I, S. 44 (russ.), Acta Sanctorum Mai V, p. 423. 431; über den Petrus Bischof von Majuma (Gaza): um das Jahr 500 geschriebene syrische Vita, entdeckt von Sachau und hrsg. von Rich. Raabe, Leipzig 1895.

2) Deswegen hat P. Peeters verzichtet, sie wiederzugeben; vgl. Analecta Bollandiana, Bd. 36—37, S. 6. — Auch die modernen georgischen Historiker übergehen sie mit Stillschweigen, z. B. Professor Dchavachischwili in seinem bekannten Werk: Geschichte des georgischen Volkes, Bd. 1—2 bis zum Anfang des 13. Jhd.s (georg.), Tiflis 1913/14.

3) Sabinin, Sakarthwelos Samotche (Paradies Georgiens), eine Sammlung der georgischen Heiligenleben, Petersburg 1882 (georg.). Es ist ein dringendes Bedürfnis, bei einer zweiten Auflage dieses Werkes die relativ besseren Handschriften, die man seitdem entdeckt hat, zu berücksichtigen. Sabinin hat, wie Professor Goussen festgestellt hat (Theol. Revue 1906, Nr. 3, S. 82—86), die Viten der georgischen Handschriftensammlung des Asiatischen Museums zu Petersburg entnommen.

von Necresi (S. 213—216), Josef, Bischof von Allaverdi (S. 217—218), Schio Mhvimeli (S. 219—252), David von Garedja (S. 265—286) und Anton von Martqobi (S. 293—295)[1].

Die Zahl 13 ruft schon Zweifel hervor: Johannes an der Spitze, und 12 Schüler vergl. Christus und 12 Apostel. Tatsächlich kommen bei der Berücksichtigung der in den Viten enthaltenen Tabellen stets mehr Personen heraus[2]. Nach der Aufzählung des Verfassers der Vita des hlg. Schio kam Johannes nach Georgien mit zwölf Schülern, deren Namen waren: Schio, David, Josef, Anton, Theodosius, Thatha, Pyrros, Elias (Diakonus), Pimen, Nathan, Abibos und Johannes; außerdem sind bei Jordania[3] noch andere erwähnt, die er aus einer Handschrift Nr. 170, S. 23 herüber nimmt[4]: Stephanus (Khisiqeli oder CHIRSELI), Senon (Iqalthoeli), Ise, Thadeos (Stephan-Zmindeli), Isidor (Samthavneli an anderen Stellen wird er Esderius genannt), Michael Ulumbeli (von Olymp), ferner noch Lukian (vgl. die Vita des heiligen David) und Dodo (vgl. die des Antonius).

Die Tatsache, daß das Namensverzeichnis von 13 auf mindestens 17 erhöht ist, legt die Vermutung nahe, daß wir es hier ursprüng-

---

1) Professor Kekelidse (Tiflis) glaubt in seiner Literaturgeschichte die Urtypen der Viten der syrischen Väter entdeckt zu haben, die vom Katholikos Arsen II. (955—980) verfaßt sein sollen. Nach dem, was Kekelidse uns daraus mitteilt, stimmen sie allerdings im großen und ganzen mit dem, was uns schon Sabinin mitgeteilt hat, überein; sie bilden nur eine Variante, mögen sie auch etwas älter als die sabinischen Handschriften sein. Unsere Kenntnisse der damaligen Zustände werden durch diese Entdeckung auf keine Weise weiter gefördert. Professor Tschubinaschvili stellt in der Vita des hl. Schio eine sehr interessante Abweichung zwischen der Handschrift 199 und der von S. gedruckten Vita fest. Diese Abweichung bezieht sich auf die Kirche, leider teilt uns der gelehrte Verfasser den Wortlaut der Handschrift nicht mit (vgl. Tschub., S. 239).

2) Diesen Widerspruch hat schon der Verfasser bzw. der Bearbeiter der Viten von Johannes und Abibos nach Meinung von Jordania bemerkt und versucht ihn zu lösen, indem er annimmt, daß Johannes nur 12 Schüler mitgebracht (welche?), und andere in Georgien seine Schüler geworden sind; vgl. Chron. I, S. 54 Anm. 117: Kath. Arsenius hat diese Tatsache im Auge, wenn er sagt, Johannes hat aus Mesopotamien 12 Schüler gebracht — dagegen die anderen sind in Georgien seine Schüler geworden.

3) Jordania, Chronika (Chronologisch angeordnete Sammlung der historischen Dokumente), 2 Bde., Tiflis 1893/97 (georgisch).

4) a. a. O. I, S. 54 Anm. 117; vgl. auch S. 23.



lich mit zwei getrennten Namensverzeichnissen von georgischen und syrischen Vätern zu tun haben. Es wäre dann möglich, daß die Georgier Schüler der syrischen Väter waren, und daß die spätere Tradition sie auch für Syrer gehalten hat. Es gelingt freilich der Namenphilologie nicht, die Syrer von den Einheimischen zu trennen, da die Namen ihren syrischen Ursprung verloren haben und gräzisiert sind; der einzige semitische Name Abibos (ܚܒܝܒܐ) ist wiederum gräzisiert (vgl. die drei großen Heiligen Guria, Samona und Abib.). Thadeos ist kein syrischer Name. Man könnte aber für ihn (bzw. Thatha) den syrischen Namen Addaj (ܐܕܝ) annehmen [1]. Sabinin behauptet, das Schio Liebkosungsname von Symeon ist; allein schon aus dem Grunde, daß es im Semitischen keine Liebkosenamen gab, ist dies nicht anzunehmen; vielleicht steht Schio für Jeschua, obwohl im Georgischen dieser Name mit Iso bezeichnet wird [2]. Professor D. Baumstark glaubt (nach einer mündlichen Befragung) daß die Namen Schio und Thatha einheimischen Ursprungs sind; trotzdem aber konnte man den Schio nicht für einen Einheimischen halten, da er gerade als Syrer die größte Rolle in diesen Viten spielt und in vieler Hinsicht seinen Lehrer Johannes übertrifft. [3].

Nach Jordania sind diese Väter zwischen 541—557 nach Georgien gekommen, als die armenischen Monophysiten, in Georgien tobten und die georgische Kirche in größter Gefahr und hilfsbedürftig war (schließlich bleibt Jordania auf dem Jahr 550 stehen). [4] Doch

1) Vgl. die Vita des hl. Antonius — wo Addaj im Georgischen mit Thadeos wiedergegeben wird.

2) Vgl. die georgische Übersetzung des Titels des Buches Josua.

3) Thatha ist vielleicht mit Teṭa, einem der 40 Märtyrer von Sebaste, oder mit Taton, einem Märtyrer von Bet-Seloch, gleichzusetzen (vgl. Brockelmann, Syrische Chrestomatie, S. 50ff.). Vielleicht läßt sich aus der Bezeichnung Chirseli (Chirsa-Stephanus) schließen, daß er Syrer war, weil ܚܝܪܬܐ im syrischen Laura bedeutet; vgl. ZDMG., Bd. 32, S. 753, Nr. 3, und Brockelmann, Lexicon Syriacum, 1895, S. 107.

4) Nach Professor Cornelius Kekelidse dagegen kamen David 520; Johannes mit 6 Schülern 543; Antonius 545 und zuletzt Abibos 571. Sie waren Monophysiten und wegen der Verfolgungen in Syrien (519—520, 540—542, 544 und 571) nach Georgien geflüchtet (vgl. zur Frage der Ankunft der syr. Väter in Georgien, S. 106. 107 und 193). Wir werden versuchen, erst am Schlusse des Kapitels mit seinen Ausführungen uns auseinander zu setzen; die Arbeiten über



lassen ihre Viten, die in der Entscheidung dieser schwierigen Frage — auch Mangels anderer authentischer Zeugnisse — maßgebend sein müssen, das 6. Jhd. gar nicht in Frage kommen.

Im Folgenden wollen wir die Viten zunächst in kurzem Auszug wiedergeben und bei jeder die Frage nach ihrer Entstehungszeit, Tendenz, Verfasserschaft und dergl. aufwerfen[1]:

a) Sabinin, S. 265, 286. Am ersten Donnerstag nach Christi Himmelfahrt. — Das Leben und Wirken unseres hl. und theophoren Vaters David Garedjeli. Dies Leben ist auf Drängen des Mönches Onophrius von seinem geistl. Sohn aufgeschrieben. David ist in Mesopotamien geboren, die Namen von seinen Eltern und seinem Dorfe sind unbekannt, weil auch der erste Schreiber sie nicht überliefert hat. Er hat uns nur seine Wunder und asketischen Leistungen berichtet; aber obgleich seine leiblichen Eltern unbekannt sind, ist doch sein geistiger Vater Johannes um so mehr bekannt. Nach einiger Zeit will Johannes in die Fremde gehen, um dem Volke zu entgehen. Er kommt, von seinem eigenen Willen getrieben, nach Mzchetha, verehrt dort die Säule und geht dann von Mzchetha unbemerkt nach Norden, wo er sein ganzes Leben bleibt. Da er aber ganz allein bleiben will, sendet er seine Schüler in die verschiedenen Ortschaften des Landes, um das Evangelium zu verbreiten. David geht nach Garedja, weil er die Menschen fliehen wollte[2]. Mit ihm ist ein Diakon Lukian, der wegen seiner guten Lehren sich nicht von ihm trennen will. Lukian ist betrübt, als er den Wasser- und Brotmangel und die Öde der Gegend sieht. David tröstet ihn. Sie essen Gras, bald aber kommt der Winter, es verwelkt alles und Lukian ist betrübt, beklagt sich bei David, und dieser tröstet ihn. Plötzlich erscheinen drei Hirsche mit Jungen. David befiehlt dem Lukian sie zu melken, er füllt die Milch in eine Schüssel. David bekreuzt sie, und die Milch wird zu Käse. Hirsche gewähren ihnen die Nahrung; nur Mittwoch und Freitag kommen sie nicht, an diesem Tage empfangen die Mönche auch keine Nahrung.

---

die syrischen Väter von Brosset und Platon Joseliani waren leider für uns unzugänglich.

1) Merkwürdigerweise hat Herr Prof. Kekelidse in seiner Arbeit über die syr. Väter sich mit den Gedanken Herrn Prof. D. Hein. Goussens getroffen. Es ist mir peinlich, mich mit den Aufstellungen meines sehr verehrten und lieben Lehrers, dem ich viele Anregungen und Förderung verdanke, auseinandersetzen zu müssen; ich glaube aber, daß es meine Pflicht ist, zu erwähnen, daß der heimgegangene D. Goussen in seinen georg. Studien lange vor Kekelidse, vollständig unabhängig von ihm und mit ganz anderen Argumenten ausgerüstet, auf die gleichen Ergebnisse kam wie Herr Prof. Kekelidse.

2) Nach einer verhältnismäßig späteren Legende soll sich der hl. David einige Zeit vorher in Tiflis aufgehalten haben.

An einem Tage kommen die Hirsche an der Höhle eines Drachen vorbei; der Drache verschlingt ein Junges. Erschrocken kommen die Hirsche zu David, der letztere nimmt seinen Stab, kommt zum Drachen und befiehlt diesem die Gegend zu verlassen. Der Drache fleht ihn mit menschlicher Stimme an, er möge sein Gesicht nicht abwenden, bis er den nächsten Fluß erreicht. David verspricht es, der Drache kommt aus der Höhle heraus, die ganze Erde erbebt. Lukian fällt erschrocken wie ein Toter auf den Boden. David begleitet den Drachen mit dem Blick. Ein Engel Gottes ruft den David, er wendet sich diesem zu, und in diesem Augenblick fällt vom Himmel ein Blitz, und der Drache wird verbrannt. David ist betrübt, daß er sein Wort nicht halten konnte; der Engel tröstet ihn damit, daß, wenn der Drache in den Fluß gegangen wäre, er bis in die See gekommen wäre und dort viele Schiffe zugrunde gerichtet hätte.

David kehrt in seine Höhle zurück, findet den erschrockenen Lukian auf dem Boden liegen und richtet ihn auf. An einem Tage kommen die Jäger Kachetiens. Sie erblicken die Hirsche, wie sie sich zahm von Lukian melken lassen. Sie wundern sich und wollen bei David bleiben. Er befiehlt ihnen, in ihre Dörfer zu gehen und dort Barmherzigkeit zu üben. Als sie ihm keine Ruhe lassen, erlaubt er ihnen, bei ihm zu bleiben; einige von ihnen gehen heim und verbreiten Gerüchte von Davids Leben. Eine große Volksmenge strömt zu ihm. David befiehlt dem Dodo, der auch der Menge angehört und die Mönchsweihe schon hatte, in den Felsen ein Kloster zu hauen.

Als eines Tages David auf einem Berge kniete, suchen zwei Raubvögel, von einem Jäger verfolgt, bei ihm Schutz. Der Heilige bittet den Barbaren auf armenisch, die Vögel in Ruhe zu lassen; dieser aber erzürnt, will David umbringen. Er erhebt sein Schwert, doch seine rechte Hand bleibt in der Luft hängen; jetzt fällt er vor David nieder, bittet um Vergebung und wird sofort geheilt. Zu Hause hat er einen lahmen Sohn; der Heilige betet auch für ihn, und als der Barbar nach Hause zurückkehrt, findet er seinen Sohn geheilt. Am folgenden Tage kommt er mit seinem geheilten und anderen Söhnen und mit vielem Proviant ins Kloster; David schickt ihn zu Dodo. Dieser beauftragt einen Priester, Bubakar und seine ganze Familie zu taufen[1]. Bubakar baut für die Mönche eine

1) Der Name Bubakar ist arabisch. *βουβαχης* Arrian 2, 11, 8 — Nöldecke, Persische Studien (Sitzungsbericht der Wiener Akademie 116, 1888), S. 416 — oder Abu-Bekr (أَبُو بَكْر); der Mann könnte aber auch Armenier sein — es sind einige Armenier bekannt, die arabische Namen trugen, z. B. Mukatl de Vanand (ܥܒܕ ܠܐ); vgl. Acta Sanctorum Novembris IV, S. 548 — dieser Name kommt auch bei Thomas Ardsruni und Asogik vor (s. darüber in Acta Sanctorum). Es kann sein, daß Bubakar Heide war; es ist auch nicht ausgeschlossen, daß er Monophysit war, die in Georgien beim Übertritt getauft wurden.

Kirche, die vom hl. Ilarion, welcher in Thessalonich starb, geschmückt und renoviert wurde. Dieser theophore Vater Ilarion soll auch für die Gebeine des hl. David einen Sarkophag gemacht haben.

Danach wird von Davids Wallfahrt nach Jerusalem erzählt. Vorher teilt er seinen Entschluß dem Lukian mit. Mit aller Gewalt will dieser mit; David hält ihn aber davon ab und geht mit anderen Schülern nach Jerusalem. Jerusalem nahe gekommen, bleibt er auf einem Berge stehen und verehrt von da aus die hl. Stadt, hält sich aber für zu unwürdig, in sie hinein zu gehen. Seine Schüler gehen in die Stadt. David nimmt drei Steine als Andenken mit und kehrt nach Hause zurück; Gott will seine Demut verherrlichen, und ein Engel des Herrn erscheint dem Patriarchen von Jerusalem Elias im Traum (496—517), berichtet ihm von David und befiehlt, Boten dem David nachzusenden, die ihm die zwei Steine wegnehmen sollen: „Sie gehen in der Richtung der Stadt Niblus[1], sind mit grobwollenen Kleidern bekleidet und haben einen alten Rucksack mit“. Am folgenden Tage sendet der Patriarch die Boten aus; sie erreichen David, nehmen ihm die zwei Steine und wollen ihn in die hl. Stadt führen; er wehrt sich und wird in Ruhe gelassen. Nach einiger Zeit kehrt David wieder in sein Kloster zurück, danach kommen auch andere Mönche, die mit ihm waren; sie erzählen die ganze Geschichte, und dadurch wird David noch berühmter. Es wird noch ein Wunder berichtet: die Verwandlung von bitterem Wasser in süsses.

Er vernimmt seine Todesstunde, sammelt die Mönche, ermahnt sie, empfängt die hl. Kommunion und schläft in Frieden ein; ein blinder Bruder berührt seine Leiche und wird sofort geheilt.

Es ist zweifellos, daß dieses Stück das älteste unter den Viten der syrischen Väter ist[2]. Kekelidse rückt sie in die erste Hälfte des 10. Jhd.s, schreibt sie dem Katholikos Arsen II zu und glaubt, daß diese Vita später im 12. Jhd. durch eine Umarbeitung, wegen der angeblichen „Monophysitischen Sünden“, sehr wenig gelitten hat[3]. Allerdings sucht K. zu verbessern, was der Überarbeiter verfehlt hat, indem er den hl. David schon von Antiochien nach Jerusalem gehen läßt, um dort auszukundschaften, ob er da als

---

1) Der Text lautet: „Nascholisi“, es ist aber ein Fehler für den Nabolisi: „Nablus-Neapolis“. — Diese Korrektur verdanken wir Herrn P. P. Peeters.

2) Nach Meinung von Kekelidse ist sie die zweitälteste Schrift, das älteste Stück dagegen das Leben des hl. Abibos, verfaßt schon um die Mitte des 9. Jhd.s, das nach unserer Meinung aber die späteste Schrift ist (Ende 12. Jhd.s).

3) In den neuentdeckten Viten der syrischen Väter (s. oben S. 36 Anm. 1) ist die Vita vom hl. David leider nicht vollständig erhalten (die letzten Seiten fehlen). Aber was erhalten ist, stimmt in der Hauptsache mit dem von Sabinin Herausgegebenen überein.



verfolgter Monophysit Zuflucht finden konnte[1]. Da aber David sieht, wie das Gespenst des Patriarchen Elias sogar vom Jenseits die Monophysiten verfolgt[2], kehrt er um und kommt nach Georgien, um dort Zuflucht zu finden, ob allein oder in Begleitung, weiß K. nicht[3]. Wir haben aber überhaupt keine Veranlassung, die historischen Tatsachen so zu drehen, daß gerade die Chronologie von 519—520 zustande kommt. Wir kommen nach Schluß der Viten auf dies Problem noch zurück.

Einen Anhaltspunkt für die Entstehung der Vita gibt uns die Erwähnung der Tätigkeit des hl. Ilarion, des Iberers, im Kloster vom hl. David. Dieser Hinweis wird aus der Vita Ilarions entnommen sein und ist derartig breit ausgeschmückt, daß sie hier zweifellos sekundär sein dürfte. In der Vita des hl. Ilarion lautet diese Stelle nur: „Er (der hl. Ilarion) ließ in den Begräbnisplatz des hl. David eine Kirche aushauen“ (vgl. Sabinin S. 378), dagegen in der Vita des hl. David (Sabinin, S. 280): „Die Kirche, die von Bubakar in den Felsen gehauen wurde, hat in den letzten Zeiten der heilige und theophore Vater Ilarion erweitert und eingeweiht. Dieser theophore Vater machte, während er in Garedja war, einen ehrwürdigen Sarkophag für die Gebeine des hl. David.“[4] Heutzutage besitzen wir die Vita des Ilarion in drei verschiedenen Rezensionen, der ursprünglichen

1) „Zur Frage“ 94, 98, 99. Es ist merkwürdig, daß K. David nach Jerusalem nicht wenigstens zu Lebzeiten des Patriarchen Elias, sondern erst 519—520 nach dessen Tode († 518) „fliehen“ läßt. Gerade in dem Jahre 520 war Jerusalem in monophysitischen Händen, die auch vordem (516) Elias gestürzt hatten. Zu den großen monophysitischen Verfolgungen kam es in Palästina nie, und deswegen konnte schon David, wenn er „floh“, dort bleiben (vgl. über die ganzen damaligen Zustände „Das Leben des hl. Sabbas“, Cotelerius, Eccl. monument. 3, S. 220—376. Krumbacher, Byz. Lit. Gesch., S. 186; G. Krüger, R.-E. 13, S. 372—401, insbesondere S. 386.

2) Damals, als David nach der Angabe von K. nach Jerusalem kommt, ist Elias schon lange tot.

3) Trotzdem vermutet K., daß eventl. Lukian und Dodo aus Syrien mit ihm zusammen „geflüchtet“ sind. Die Vita Davids widerspricht dieser Anschauung, vgl. Sabinin, S. 276. Dodo kommt zu ihm, als er schon in Georgien ist.

4) Man könnte vielleicht darüber streiten, ob diese Erwähnung in der Vita des hl. David sekundär oder primär sei. Die Angabe der Vita des hl. Ilarion ist plastisch, urtümlich und vor allem tendenziös frei. Dagegen bei David ist ein Interesse vorhanden, die Tätigkeit des Ilarion, die sich vielleicht nur auf die Begräbniskirche erstreckt hatte, auch auf den Sarkophag für die Gebeine Davids auszudehnen.

Redaktion, der späteren sogenannten metaphrastischen und endlich der synaxarischen. Die ursprüngliche Vita stammt aus dem Jahre 991. Sie enthält jene Angabe nicht; dagegen die sogenannte metaphrastische aus den Jahren 1074 bis 1100 enthält sie[1]. Deswegen dürfte die Vita des hl. David nicht älter sein als 1074 und nicht später als das erste Viertel des 12. Jhd.s. Die anderen Viten der syrischen Väter kennt der Verfasser nicht.

Die Frage, ob David Monophysit war, die Art seiner Askese, die Ursache seiner Ankunft in Georgien, werden wir erst am Schluß behandeln.

Methodisch werden wir auch weiter so verfahren: zunächst die Vita mit Erklärung der schwierigen Stellen wiedergeben und am Schluß jeder Vita die Probleme, die nur die Vita als ein Stück für sich betroffen, zu lösen suchen. Die Fragen aber, die allgemeinen Charakter tragen und für das ganze syrische Problem von Wichtigkeit sind, werden am Schluß des Aufsatzes erörtert. Wir werden uns auch erst am Schluß zur Aufgabe setzen, die Argumente des Herrn Professors K. mitzuteilen und uns mit ihnen auseinanderzusetzen.

b) Sabinin, S. 293, 19 I, das kurze Leben unseres hl. und th. Vaters Antonius des Anachoreten[2] (und des Styliten). — Der hl. Antonius stammt aus Mesopotamien und ist Schüler des Johannes; unter den Anachoreten[3] ist er hervorragend. Dieser brachte nach Georgien das Bild unseres Herrn Jesu, welches ER wunderbar durch den Abdruck seines Gesichtes auf einem Tuche hergestellt hatte. Nach Christi Himmelfahrt wurde dieses Bild von Thaddäus nach Edessa zum Fürsten Abgar gebracht; Thaddäus heilt den Abgar von Podagra, und letzterer empfängt mit seiner ganzen Familie aus den Händen des Thaddäus die Taufe[4].

---

1) Vgl. zu dieser ganzen Frage die treffliche Untersuchung von Kekelidse, auf der wir hier fußen: „Aus der Geschichte der georgischen Hagiographie" (Moambä 1, 1919—20, S. 39. 60. 67. 53b). Auf Grund der Hinzufügungen zu der ursprünglichen Vita stellt K. die Zeit der Überarbeitung fest; sie stammt von Theophilos, dem Hieromonachos (1074—1100).

2) Marto-Mq-ophi — wird von vielen als Einsiedler übersetzt —, dies ist aber vielleicht ein syrisches Äquivalent für „$\mu o \nu \alpha \chi \acute{o} \varsigma$". Vgl. noch die „Einsamen" des Aphraates (Zöckler, Askese und Mönchtum I, 1897, S. 182).

3) Ganschorebuli entspricht den Anachoreten.

4) Unter dem Thaddäus ist gemeint Addai — einer von den 70 —. Vgl. „Die Lehre des Apostels Addai" (Brockelmann, Syrische Grammatik, S. 12* bis 21*. Abgar ist Abgar Ukama (ܒܪ ܡܥܢܘ .... ܐܘ ܟܡܐ): nach der Himmelfahrt Christi wird Addaj vom Apostel Thomas zu Abgar gesandt.



Fürst Abgar hielt das Bild in hohen Ehren und stellte es anstatt eines alten Götzenbildes am Tore der Stadt auf, damit jeder Eintretende ihm Ehre erweise. Aber unter Abgars ungläubigem Enkel, der das Christentum verfolgte und den Götzendienst wieder aufrichten wollte, mußte es der damalige Bischof verbergen. Er tat es, indem er eine Lampe davor anzündete, einen Ziegelstein zum Schutze davor stellte und dann die ganze Mauernische zumauern ließ.

Als später Chosrev, der persische König, die Stadt Edessa belagerte, ließ er unter der Mauer graben, damit die Perser unbemerkt in die Stadt eintreten konnten. Da hat Gott sein untrügliches Versprechen nicht vergessen, indem er gesagt hatte: „Ich bin die Mauer von Edessa." Und auch durch die Bitte der Gottesmutter hat er sich der Bewohner erbarmt.

Da erschien im Traum die hl. Gottesmutter dem Eulavios [1], dem Bischof von Edessa, und sagte zu ihm: „Jenes ungeschaffene und verborgene Bild, das in einem Stadttor sich befindet, wird Euch retten."

Des Morgens früh eilt der Bischof unter Gebet und Litanei dorthin und findet das Bild unversehrt und trotz der langen Zeit die Lampe noch brennend.

Die Edessener spritzen etwas Öl von der hl. Lampe auf die Feinde herab, und sofort verzehrt das Feuer die Perser [2]. Auf dem zum Schutze

---

1) Gerade zu dieser Zeit heißt der orthodoxe (dyophysit.) Bischof von Edessa Eulavios (Eulabios); vgl. E. von Dobschütz, Christusbilder, 1899, S. 119, sowie dessen Zusammenstellung über die konfessionellen Verhältnisse in Edessa (Zeitschr. für wiss. Theol. 41, NF. 6, 1898, S. 374f.). Die weitere Literatur darüber bei von Dobschütz, Christusbilder, S. 119, Anm. 1.

2) Wir besitzen drei Berichte von der Belagerung von Edessa (545): 1. von Prokopius (vgl. von Dobschütz, S. 106, 108, Anm. 1), dort auch die weitere Literatur; das wunderbare Bild kennt Prokopius noch nicht; — 2. von Euagrios, der zum ersten Male das Bild erwähnt und sich mit Unrecht auf Prokopius beruft. Bei Euagrius wird das „gottgemachte Bild mit Wasser bespritzt und das Wasser von der Mauer der Stadt auf die Perser gegossen. In den Reihen der Perser entsteht sofort ein Feuer usw."; — 3. endlich die Festpredigt, die unter Konstantin Porphyrogenetos bald nach 944 gehalten wurde (vgl. von Dobschütz, S. 38**—107, Beilage 2b, 110ff. Der georgische Bericht stimmt buchstäblich mit dem des Konstantin überein. Wie hier ist das Bild auch dort unbekannt (bei Euagrios als bekannt vorausgesetzt); es muß neu entdeckt werden. Der Bischof von Edessa heißt auch Eulabios. Konstantin konnte dies alles nicht aus der Doctrina Addai schöpfen, da dortiges Bild von Chanan (ܚܢܢ) mit den auserlesenen Farben (ܒܣܡܡܢ̈ܐ ܓܒܝ̈ܐ) gemalt wurde, während Jesus mit ihm sprach (vgl. Brockelmann, S. 15, Z. 6, 7, und von Dobschütz, I, S. 112, 113ff.; II, S. 38). *μηνι Αυγυστῳ εις την ις (ισ). Η αναμνησις της εισοδου της αχειροποιητου μορφης του κυριου και θεου και σωτηρος ημων Ιησου Χριστου εκ της Εδεσηνων πολεως εις ταυτην την θεοφυλακτον και βασιλιδα των πολεων ανακομισθεισης.*

vor das Bild gesetzten Ziegelstein war das Bild Christi wunderbar abgedrückt. Man hielt es auch gleicherweise in Ehren, und es wurde in einer nestorianischen Kirche niedergelegt. Danach erforschte der hl. Antonius den Weg seines Meisters Johannes und erfuhr, daß er gegen Norden mit den anderen seiner Schüler gegangen sei — mit David, Dodo, Schio von Antiochien und anderen acht, die aus dem gleichen Gebiete waren. Dies erfuhr der hl. Antonius. Er war aber auch eifersüchtig, daß sich jenes ungeschaffene Bild Christi in der nestorianischen Kirche befand. Heimlich entwendete er das Ziegelbild, gelangte bis zum Mtquari (Hauptfluß von Georgien), überschritt ihn und ließ sich in einer Höhle des Felsens in dem akrianischen Gebirge östlich vom Mtquari nieder; Johannes sieht er nicht mehr. Er wohnt in einer Höhle und wird von Hirschen ernährt. In der Nähe ist eine Stadt, doch dies weiß er nicht. An einem Tage kommen die erschrockenen Hirsche zu ihm. Er folgte ihnen nach und trifft den Fürsten des Landes. Der Fürst fragt ihn nach seiner Herkunft. Der hl. Antonius deutet ihm die Antwort, weil er die Sprache nicht beherrscht, mit den Fingern an. Der Fürst versteht die Antwort nicht und will dem Heiligen die Hand abhauen lassen. Er befiehlt seinem Schmied, dies zu besorgen; die Hände des Schmieds werden steif. Erschrocken geht er mit dem hl. Antonius zu dem Fürsten; dieser fragt den Heiligen nach seinen Wünschen. Der Heilige nahm den Stein und leckte ihn. Die Leute verstanden, daß er Steinsalz für seine Hirsche wünschte. Man gibt ihm Salz und entläßt ihn. — Der hl. Antonius bleibt bei diesem Bilde bis zum Ende seines Lebens. Als der Heilige entschlief, hinterließ er uns das Bild des Herrn, welches sich bis zum heutigen Tag im Verborgenen befindet, aber Wunder offen bewirkt. Es ist freilich leichter, Meeressand aufzuzählen als die Wunder von jenem Bild des Herrn. Allein da Gott die Ursache dieser Wunder ist, ist ihm auch die Zahl der Wunder bekannt — und wenn es auch Salomo wäre, hätte auch er die Wunder nicht aufzählen können [1].

---

1) von Dobschütz, I, S. 121, Anm. 2: „In der Stadt Tiflis ist eine Kirche Angueskat (!), d. h. Bildnis des Abgar. Die Georgier nennen Abgar Angues und behaupten, daß das Wunderbild, welches er der Überlieferung zufolge von Christus empfangen haben soll, lange Zeit in ihrer Kirche aufbewahrt worden sei.“ Angues bedeutet nicht Abgar (im georgischen Abgarosi), sondern Antschi — eine Stadt im Südosten Georgiens, wo das ungeschaffene Bild Christi sich lange Zeit befand (nachweisbar schon im 9. Jhd.; vgl. die Vita des hl. Gregor von Chandstha). Über dieses Bild gibt es im Georgischen eine Untersuchung des georgischen Erzpriesters Pol. Karbelaschvili: „Die alte Antschiskhati-Kathedrale in Tiflis (Tiflis 1902). S. 22: „Auf die Bitte des Katholikos Domentios hat ein Kaufmann dieses Bild von Antschi nach Gori gebracht. Danach befand es sich im Dorfe Thala, und von da aus wurde es nach Tiflis gebracht“. Aus der Tatsache, daß das Herrnbild sich im Dorfe Thala befand, ward dem Sabinin ein Anlaß, ein neues, ungeschaffenes Bild Christi zu erdichten, das der hl. Isidor Sam-



Schon aus der Tatsache, daß in dieser kurzen Vita die Geschichte des ungeschaffenen Bildes und seine Entführung nach Georgien so breit geschildert wird, geht hervor, daß dem Verfasser lediglich darum zu tun war, nachzuweisen, daß der hl. Antonius dieses Bild des Herrn nach Georgien gebracht hatte. Obwohl der Verfasser gegen das andere Bild von Antschi nicht polemisiert, ist es doch wahrscheinlich, daß er ein Gegenbild dazu schaffen will. Deswegen wird Antonius, der als Schüler des Johannes aus der Umgegend von Antiochien stammen sollte, nach Edessa versetzt. Weil es aus der Vita des hl. David schon bekannt war, daß Johannes mit Edessa nichts zu schaffen hatte, läßt man den Antonius allein nach Georgien kommen.

Bei ungenauer Betrachtung kann es scheinen, daß der Verfasser ein eifriger Orthodoxer war und die Nestorianer haßte [1]. Wenn man aber genau zusieht und die ganze Zeitgeschichte in die Wagschale wirft, so kommt man zu dem Ergebnis, daß die „Nestorianer" hier die Orthodoxen mit einbegreifen [2]. Über den christologischen Stand-

---

thavneli aus Syrien mitgebracht und für das er in Thala eine Kirche gebaut haben soll (Sabinin, S. 302). Es ist aber sehr zweifelhaft, daß das Bild von Antschi mit dem Bilde von Antonius zu identifizieren ist. Dieses Problem (georgische Christusbilder) verdient eine weitgehende wissenschaftliche Untersuchung. Vielleicht ist in dem Bilde von Antonius ein Rivalbild zu dem von Antschi gemacht. Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich behaupten, daß die Antoniuslegende erst nach dem Jahre 944 entstanden ist. Terminus post quem non sind die Jahre 1224—1233, die Gesänge des Katholikos Arsen Bulmaisidse auf das ungeschaffene Bild Christi. Aus diesen Gesängen geht hervor, daß diese beiden Überlieferungen verschmolzen sind, und zwar zugunsten des Antschibildes (vgl. über diese Gesänge Krumbacher a. a. O., I, S. 344—345).

1) So zuletzt Kekolidse, Zur Frage, S. 97. Es schwebt ihm vor, daß der spätere tendenziöse Überarbeiter seine „Vorfahrensünden" (monophysitische) möglichst decken will. Auch benutzt K. diese Stelle als ein Gegenargument gegen die Vermutung von Marr, die Väter könnten Nestorianer sein.

2) Vgl. G. Krüger, R. E. 13, S. 399. Vgl. im „Buch der Briefe", Tiflis 1901, S. 173 (armenisch) den Brief des Moses, Bischofs von Zurthavi, an den georgischen Katholikos Kirion I. (Anfang 7. Jhd.s), worin Moses den orthodoxen Bischof, den Kirion an seine Stelle gesetzt hat, als Nestorianer bezeichnet; s. auch bei Dshavachischvilli: Zur Frage der kirchlichen Trennung zwischen Georgien und Armenien am Anfang des 7. Jhds. (Abhandlung der Russischen Akademie der Wissenschaften), S. 530. Die richtigen Nestorianer können hier nicht gemeint sein; abgesehen von der starken Marienverehrung, die diese Vita aufweist, konnten doch auch damals Nestorianer in Edessa keine so große Rolle spielen,

punkt des Verfassers werden wir daraus keinen sicheren Schluß ziehen können. Wir haben hier eine naive Erzählung vor uns und ein klassisches Beispiel dafür, daß die Vita später ihres ursprünglichen „monophysitischen" Einschlags nicht folgerichtig beraubt und vollständig dyophysitisch gestaltet worden ist. Betreffs des Bildes erscheint mir am wahrscheinlichsten die Lösung, die ich einer brieflichen Mitteilung vom 18. März 1926 von P. Peeters verdanke, wonach die Erzählung von jakobitischen Deportierten nach Georgien gebracht worden sei, wo sie der Verfasser der Vita des hl. Antonius ohne nähere Nachprüfung und Kritik in seine Darstellung aufgenommen habe. P. Peeters stützt sich unter anderm auf Barhebraeus, Chronicon ecclesiast., t. II, S. 125 und Michael der Syrer, chronika t. II, S. 410.

Von den anderen syrischen Viten kennt der Verfasser nur das Leben des hl. David und zwar vielleicht in etwas anderer Redaktion, als wir sie heutzutage besitzen [1]. Andere Viten kennt er nicht. Daraus kann man wohl den Schluß ziehen, daß die Vita des hl. Antonius kurz nach Davids Vita verfaßt worden ist und vor der Zeit der Abfassung der Vita des hl. Johannes oder Schio, oder gleichzeitig mit der Vita des hl. Johannes — keineswegs aber nach der Vita des hl. Schio [2]. Der Verfasser besitzt keine georgischen Vorlagen (abgesehen von der Vita des hl. David) für seine Arbeit und hat sie ganz neu gestaltet. Als Szenen dienen ihm die Festpredigt des Konstantin und die mündlichen Legenden, die die Deportierten mitgebracht hatten.

c) Sabinin, S. 93—208. Das Leben des hl. Johannes beginnt so: „Am 8. Mai das Leben unseres hl. V. Johannes, der durch den Befehl Gottes und durch die Leitung des hl. Geistes, aus dem Lande Mesopotamien gesandt, mit 12 Schülern in das Land Karthli kam. Erneut und erweitert durch unseren hl. Vater Arsen, den Katholikos von

---

daß die beiden Christusbilder (Original und Ziegel) in ihrer Kirche aufbewahrt werden. Eulavius ist auch der Bischof der Orthodoxen (vgl. zu diesem Ganzen von Dobschütz, Die kirchlichen Verhältnisse usw.).

1) In der Vita des David kommt Dodo in Georgien zu ihm. In der Vita des hl. Antonius scheint Dodo mit dem Johannes zusammen gekommen zu sein. Das Hirschmotiv hat der Verfasser auch aus der Vita des David übernommen.

2) Sonst hätte der Verfasser auch seine Vita phantastischer gestaltet und über das hl. Bild mehr spekuliert.

Georgien[1]. — Als Johannes mündig wurde, ward er Mönch. Er will einsam wohnen, bewirkt viele Wunder; bei seiner Bescheidenheit und Sanftmut ist er ein großer Feind der Teufel. Durch beständiges Weinen und Beten hat er die irdischen Leidenschaften in sich ertötet; von Tag zu Tag schreitet er in der Vollkommenheit fort und empfängt die Gabe von Gott, Wunder zu wirken. Die künftigen Dinge sieht er, als ob sie in der Gegenwart liegen, und denen, die von einer Krankheit geplagt sind, gewährt er doppelte Heilung (seelische und physische). Deswegen strömt zu ihm eine Menge Volkes, und sein Name wird in ganz Syrien bekannt. Infolgedessen will er von diesem Ort und vor Menschenruhm, der für die Seele sehr schädlich ist, fliehen. Mit einigen Schülern geht er fort; sie kommen in eine entlegene Ortschaft, wo niemand sie kennt. Dort ernähren sie sich durch Handarbeit, die von den Schülern heimlich in die Stadt gebracht und dort verkauft wird; dort machen sie auch ihre Einkäufe und kehren heimlich wieder heim. Gott will Johannes auch hier nicht verbergen; beliebtes Gleichnis: „Das Licht unter dem Scheffel und die Stadt auf dem Berge". Es kommen viele zu ihm, um geheilt zu werden. Er aber, weil er die Ehre floh, beschließt in ein fremdes Land zu gehen, um dort einsam zu wohnen; er gibt den Schülern die letzte Ermahnung und seinen Entschluß kund. Sie aber widersetzen sich ihm und wollen sich von ihm nicht trennen. Johannes läßt sich darauf ein und geht mit seinen Schülern in ein fremdes Land, wohin Gott sie führt, und gelangt nach Georgien[2].

Johannes kam nach Mzchetha, verehrt dort die wunderbare Säule, die durch die Gebete des hl. Nino in der Luft hängt[3].

1) Aus diesem Anfang folgt, daß wir in unserem Text nicht unmittelbar den von Arsenius selbst erneuerten Text haben: „Erneuert und erweitert durch unsern hl. Vater" deutet darauf hin, daß wir es hier mit der zweiten oder gar dritten Hand zu tun haben. Jordania, Chronika I, S. 79: „Und nach 404 Jahren erforschte unser hl. Vater Kath. von Karthli das Leben des hl. Johannes und schrieb das Leben und Wirken desselben ungefähr im Jahre 954. Zum ersten Male soll die Vita von einem Schüler des Johannes geschrieben sein." Die Vita ist von Arsenius nach hagiographischer Schablone verfaßt.

2) Sabinin macht hier eine Anmerkung: „Johannes wollte selbst nicht nach Georgien kommen, sondern wurde auf Befehl der hl. Gottesmutter geschickt"; er verweist auf das Leben des hl. Schio.

3) Die Säule, die in der Luft hängt, wird auch bei Sokrates erwähnt, Eccl. Hist. 16, S. 117—123 (ed. Hussey). Da wird über die Bekehrung Georgiens erzählt, die durch Kriegsgefangene geschah. Unter anderen Wundern wird das Wunder von der hl. Säule erwähnt, beim Bau des *εὐκτηριον: εἱς γαρ των στυλων ἀκινητος εμενε και ουδεμια ευρισκετο μηχανη, δυναμενη κινησαι αυτον.*" Vgl. auch Sozomenos, Eccl. Hist. II, 7. Theodoret von Kyros aber, der sonst dem Sokrates und Sozomenos getreu alles in seiner Eccl. Hist. nacherzählt, läßt das Säulenwunder aus. Zur Geschichte dieser Säule vgl. von Wesen-

Dort bittet Johannes zu Gott, er möge ihm den Weg zeigen. Gott zeigt auf einen Berg, der nördlich von Mzchetha[1] und vom ehrwürdigen Kreuz[2] liegt. Auf diesem Berg stand in den heidnischen Zeiten ein Turm; dort war ein Altar, auf dem man den Teufeln opferte, und dort war auch der Hauptsitz der Dämonen. Johannes will da allein bleiben und sendet seine Schüler ringsherum, um den Heiden das Evangelium zu verkündigen. Jeder von ihnen aber ging dahin, wohin er vom hl. Geist getrieben war: einige nach Kachetien, der hl. David kam in die Wüste von Garedja, Esderios nach Thala, Schio läßt sich in der Nähe von Mzchetha in einer Höhle nieder. Andere dagegen gehen in die Wüste, in die Gebirge oder Höhlen; erleiden viel Mangel und Entbehrungen;

---

donk, Georgisches Heidentum, S. 84, Anm. 1. Die Saidische Handschrift der Vaticana, auf die von Wesendonk hinweist, ist schon von Oskar von Lemm herausgegeben und schon vor ihm von Guidi: Di alcune pergamene saidiche della Collezione Borgiana, Roma 1893. Vgl. Oskar von Lemm, Kleine koptischen Studien I—IX, Petersburg 1899. Studie IX, S. 416—434. Unter dieser Säule ist höchstwahrscheinlich nicht die hölzerne Säule gemeint (denn aus diesem Baume wurden die Kreuze gemacht — vgl. Variante der georgischen Chronik von Königin Mariam —, herausg. von Taqaischvili, Tiflis 1909, S. 101 ff. georg.), sondern vielmehr die Marmorsäulen, die im Tempel des Apollo (zu Mzchetha) aufgestellt waren, die die Künstler (*τεχνιτης*) beschlossen hatten loszulösen und im Sanktuarium (*ἱερατειον*) aufzustellen am Gitter (*χαγκελλος*) des Altars (*θυσιαστηριον*). „Sie machten große Maschinen (*μηχανη*) und Pläne (*ἐπινοιος*) und konnten nicht die Möglichkeit finden ..." Leider bricht hier das Fragment ab, das vorher von den Wundern der hl. Theognosta spricht (in den koptischen Quellen der Name der Jungfrau, die Georgien zum Christentum bekehrt hat). Der georgische Name der Jungfrau ist Nino. Nach der Meinung von Josseliani in: Die kurze Geschichte der georgischen Kirche, Petersburg 1843, S. 7, Anm. 13 (russ.) und Gamrekeli in seiner Dissertation: Über die älteste Kirchengeschichte Georgiens (vgl. Prof. Bolotoff, Journal der Sitzung der St. Petersburger geistlichen Akademie 1896/97, S. 253—271) soll dies nicht der eigentliche Name der Jungfrau sein, sondern lediglich Nonne bedeuten (vgl. noch O. v. Lemm, S. 426, Anm. 89).

1) Mzchetha ist die älteste Hauptstadt von Georgien. Der Name ist semitischen Ursprungs (מְשֶׁךְ), vgl. Genesius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, dort darüber auch die weitere Literatur S. 491. Leipzig 1899.

2) Vgl. über das ehrwürdige Kreuz und die kleine Kreuzkirche bei Mzchetha die gelehrte Abhandlung von G. Tschubinaschvili in: Moambä II, 1922 bis 1923 (S. 22, Anm. 2 ist die Hauptliteratur über das Thema angegeben). Vgl. noch das Leben des hl. Eustathios, Sabinin S. 313—315; Tschubinaschvili a. a. O., S. 25, Anm. 1—2; von Harnack und Dschavachischvili, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1901. S. 822 in Anm. 1 weiß der Verfasser nicht, daß darunter das Kreuz von Mzcheta gemeint ist.

viele von ihnen hatten sogar keine Kleidung, sondern sie waren so nackt wie unsere Voreltern im Paradies.

Als Schutz gegen die Nachstellungen des Teufels gibt ihnen Johannes die Gebeine der Märtyrer mit. Er läßt bei sich nur den Diakon Elias. Die Teufel vergehen vor Neid; eines Tages beschimpfen sie den Johannes und wollen ihn von dem Berge wegtreiben; er verteidigt sich mit dem Zeichen des Kreuzes und befiehlt ihnen, weit von dem Berge weg zu gehen. Es löst sich von dem Berg ein schwarzer Nebel und zieht gen Norden zu den Heiden. Johannes besucht stets seine Schüler und ermahnt sie, sich für das jüngste Gericht bereit zu halten. Es werden noch einige Wunder berichtet: Auf dem Berge ist kein Wasser, die Schüler müssen das Wasser von dem Flusse (Aragwa) heraufschleppen; Johannes erbarmt sich ihrer und läßt das Wasser aus dem Felsen hervorfließen. Das Wunder mit dem Bären: Am Wasser sieht einer seiner Schüler einen Bären; erschrocken läuft er zu Vater Johannes. Johannes befiehlt dem Bären, künftig niemandem mehr Schaden zuzufügen. Im Namen Jesu heilt er einen halbtoten Kranken. Er treibt aus einem Besessenen den Teufel aus.

Der Verfasser hat nur diese Wunder aus der großen Fülle der Johanneswunder wegen der Nähe der Zeit (Christi Wiederkunft) erwähnt. Johannes will auf dem Berge keine Klöster erbaut haben. Und, wie es scheint, wohnen der Diakon Elias und Thaddäus unten am Fuße des Berges, wo sie ein Kloster erbaut hatten; Johannes ist oben ganz allein. Als er die Nähe seines Todes erkennt, läßt er seine Schüler zu sich kommen, ermahnt sie und gibt ihnen sein Testament: er will in seiner Höhle begraben sein. Vor dem Heimgang empfängt er die hl. Kommunion.

Es entsteht bei seinem Heimgang ein großes Wehklagen. Die Schüler halten jene Grabstelle für Johannes zu unwürdig, und mit den höchsten Ehrenbezeugungen überführen sie seine Gebeine in das Kloster des Thaddäus.

Johannes aber will nicht dort bleiben, sondern sein Testament erfüllt sehen. Deshalb entsteht dort ein großes Erdbeben. Man erinnert sich an sein Testament, sagt dies dem Katholikos und führt seine Gebeine wieder in die Höhle über. Das Erdbeben hört auf.

Der durch eine solche Gnade glänzende Johannes hat Georgien erleuchtet, und zwar nicht nur durch sich allein, sondern auch durch seine Schüler. Denn einer von ihnen hat die Kirche des hl. Georg zu Allaverdi gebaut, ein anderer eine Höhle zu Jultha, ferner baute ein anderer von ihnen das Kloster in Sena-Sopheli, wo nichts Weibliches eintreten darf und auch kein Vogel nistet dort. Andere dagegen bauten die Klöster in Kachetien und richteten den Glauben auf[1].

---

1) Sabinin macht hier eine Anmerkung: „Johannes ist nach dem Tode des Schio gestorben, im 6. Jahrh. in der Zeit des Kath. Makarios (536—572). Seine Vita hat Kath. Arsen geschrieben, welcher Beichtvater des Königs David des Erneuerers war — nach seiner (Arsens) Rückkehr vom Athos.“ Hier ist unseres

Wir haben im Vorstehenden absichtlich verzichtet, die asketischen Leistungen des Johannes (Sabinin S. 199—202) wiederzugeben; sie werden am Schlusse des Kapitels gemeinsam mit den asketischen Leistungen der syrischen Väter gebracht. Für unsere Aufgabe läßt sich aus dieser Vita leider sehr wenig, fast gar nichts herausholen. Aus ihr kann man keine Chronologie herauslesen, weil wir den Namen weder vom Katholikos noch vom König von Georgien haben, noch einen Hinweis auf irgend eine geschichtliche Tatsache. Der Verfasser kennt das Mönchtum sehr gut, und zwar nicht das des Basilius oder der Studiten, sondern das des Antonius und der nitrischen Anachoreten. Nach deren Muster hat er seinen Heiligen geschildert. Er beruft sich zwar auf die frühere Vita vom hl. Johannes, und er scheint auch, wenn man ihm Glauben schenken will, sie zu kennen und benutzt zu haben. Aber diese seine Vorlage war auch nicht besonders reich an konkreten Angaben, sondern enthielt nur seine asketischen Leistungen und Wunder, wie die des David; allerdings könnte dies der Verfasser auch aus dem Leben des hl. David herübergenommen haben. Nach der Meinung von Kekelidse[1] ist diese Vita vom hl. Johannes erst vom Kath. Arsen II. verfaßt und im 12. Jhd. nochmals umgearbeitet. Diese Umarbeitung besitzen wir heute; dagegen ist die ursprüngliche Vita verloren gegangen. Die Vita trägt ja zwar die Überschrift: „Verfaßt von

---

Erachtens ein Fehler. Kath. Arsen II. hat regiert 955—980; dagegen David der Erneuerer regierte von 1089—1125. Unter Arsen soll man hier nicht den Kath. Arsen II, sondern den Beichtvater des Königs David, den Mönch Arsen, verstehen, welcher auch einige Zeit Abt des Klosters vom hl. Schio war und dort die Regel des Klosters vom hl. Symeon dem Jüngeren eingeführt hatte (vgl. Kekelidse I, S. 301). Auf seine Veranlassung baut König David im Kloster des hl. Schio eine große Kirche und macht dem Kloster viele Geschenke und Stiftungen. Außerdem hat Arsen viele Schriften verfaßt: a) Testament des Königs David (hrsg. von Sabinin, S. 512—513); b) Leben des Königs David (hrsg. in Kartlis-Zchovreba, georgische Chronik, Variante von Königin Mariam, S. 281—361, verf. zwischen 1123—1126); c) die Aufzeichnungen des Konzils von Ruis-Urbnissi 1103 (Sabinin, S. 518—528; Jordania, Chronica II, S. 56 bis 72); d) nach Vermutung von Kekelidse (I, S. 317) verfaßte er das metaphrastische Leben der hl. Nino (Tiflis 1902, hrsg. vom Kirchl. Museum in Tiflis Nr. 10); e) übersetzte u. a. den großen Fastenkanon des Andreas von Kreta. Nach dem Tode des David (1125) ist Arsen Beichtvater beim König Dimitrius (1125 bis 1154).

1) Vgl. seine Literaturgesch., S. 153—58, und Zur Frage, S. 84.

Kath. Arsenius — für den Nutzen derer, die sie hören"[1] Glaubwürdig aber scheint diese Überschrift nicht zu sein[2]. Von Ursprünglichkeit besitzt unsere Vita nichts, sondern sie wurde auf Grund der mönchischen Überlieferungen, der mönchischen Literatur und der Vita des David von neuem geschrieben, und zwar nicht lange nach der Abfassung des Lebens des hl. David und vor der Abfassung des Lebens des hl. Schio. Der Verfasser kennt die Vita vom hl. Schio noch nicht[3].

d) Sabinin, 219—252. Am 9. V. Das Leben und die Wundertaten des hl. und sel. Schio, welcher aus Antiochien in Mesopotamien war; nach Karthli gekommen ließ er sich in einer Höhle in Sarkinethi nieder. Diese Vita hat zunächst der würdige Martyrius, später Johannes genannt, geschrieben, der ein Schüler des Johannes von Konstantinopel war[4]. Schio stammt aus Antiochien, ist der einzige Sohn vornehmer und frommer Eltern; die hl. Schrift hat er schon zu Hause auswendig gelernt. 16 Jahre alt geworden, liest er Tag und Nacht die hl. Bücher, sodaß die Eltern Angst um seine Gesundheit haben. Als er 20 Jahre alt wird, hört er vom hl. Johannes und geht zu ihm; Johannes kennt ihn schon im Geiste und weiß seinen Namen. Er bleibt einen Tag bei ihm, am anderen Tag schickt ihn Johannes wieder zu seinen Eltern, um von ihnen für das mönchische Leben den Segen zu empfangen. Schio hat Angst, daß er statt des Segens den Fluch bekäme. Johannes tröstet ihn und weissagt, daß seine Eltern noch vor ihm in dem Kloster eintreffen würden. Schio kommt nach Hause und bleibt da einige Zeit. An einem Sonntag geht Schio mit seinen Eltern in die Kirche, und sie hören dort eine Stelle aus dem Evangelium: „Wer nicht seine Mutter haßt" usw. Während der Mahlzeit äussern sich die Eltern, daß sie in das Kloster gehen wollen. Schio erinnert sich dabei an die Worte des Johannes und ist froh, sein eigener Herr zu sein; er bringt zunächst die Mutter und danach den Vater ins Kloster, kehrt heim, verteilt sein ganzes Vermögen an die Armen und Bedürftigen; für sich behält er nur das Evangelium und die

1) So lautet die Überschrift in der Handschrift Nr. 199, die im 13. Jhd. abgeschrieben war, dagegen bei Sabinin etwas anderes; vgl. Anfang der Vita.

2) Warum kann der Überarbeiter nicht seine Arbeit unter den Schutz dieses bekannten Mannes gestellt haben? Vgl. solche Typen von Hagiographen bei Delehaye, Die hag. Legenden, S. 72; dort auch die Beispiele, wie man die Viten den berühmten Männern zuschreibt.

3) Siehe das Leben des hl. Schio; dort ist der Stoff, den diese Vita bietet, auf das phantastischste ausgeschmückt. Nach dieser Vita sind z. B. Johannes und seine Jünger durch ihren Willen getrieben nach Georgien gegangen, dagegen bei Schio von der hl. Jungfrau geschickt.

4) Letzteren Satz mit dem Verfasser bezeichnet Kekelidse als pseudoepigraphisch (I, S. 583).

Psalmen. Er kommt zu Johannes, empfängt von ihm die mönchische Weihe und bleibt 20 Jahre da. Nach Ablauf dieser Zeit bekommt Johannes den himmlischen Befehl, 12 Schüler auszuwählen, um mit ihnen nach Karthli zu gehen und dort das Land durch Wort und Tat im Glauben zu stärken. Damals war Karthli erst vor kurzer Zeit bekehrt, und es waren kaum 200 Jahre seit seiner Bekehrung verflossen; durch die Predigt der hl. Mutter Nino wurde Georgien erleuchtet. Johannes gibt seinen Schülern diesen Befehl kund und befiehlt ihnen, 10 Tage in Gebet und Flehen zu beharren.

Nach Verlauf von 10 Tagen versammelt Johannes seine Schüler und sagt ihnen: die hl. Gottesmutter wäre ihm erschienen und hätte ihm befohlen, 12 Schüler auszuwählen, um mit ihnen nach Karthli zu gehen, um dort für den Glauben zu kämpfen. Er befiehlt ihnen, ihre Namen aufzuschreiben, sie auf den Altar zu legen und die ganze Nacht im Gebet zu durchwachen. Am folgenden Tage, nach der hl. Liturgie, nahm der Engel, so daß es alle sehen konnten, das Blatt mit den folgenden Namen: „Schio, David, Josef, Anton, Theodosius, Thatha, Pyross, Elias, Pimen, Nathan, Abibos und Johannes". Dieses hatte Johannes deshalb getan, um die anderen Schüler nicht zu kränken. Die übriggebliebenen weinen; Johannes tröstet sie damit, daß man dem Willen Gottes nicht widerstehen kann. Für die zurückgebliebenen Brüder setzt er zum Abte einen Mönch mit Namen Euthymios ein.

In dieser Zeit stieg der große Symeon der Wundertäter auf den wunderbaren Berg; er wohnte nicht auf der Säule, sondern saß in einem Backofen (Thorne)[1]. Zu ihm kam der selige Johannes mit seinen Schülern, um ihn zu sehen und seinen Segen zu empfangen.

Mit vieler Mühe gelangen sie bis Karthli. Ein Engel erscheint dem Katholikos Eulavios im Traum[2], berichtet ihm über das Kommen der Hlg. und befiehlt ihm, sie würdig zu empfangen. Am folgenden Tage geht er ihnen entgegen. Da kamen sie barfuß mit den unwürdigen wollenen Kleidern bekleidet und mit der Kukulla bedeckt, nach der Art des syrischen Landes[3]. Johannes spricht sofort georgisch, dies Wunder wird mit dem Pfingstwunder verglichen. Sie kommen in die Kirche und werfen sich vor der Säule nieder, die ohne durch eine menschliche Hand gehalten zu sein, in der Luft über dem Rock Christi schwebte; sie be-

1) Vgl. Kekelidse, Monumenta hagiographica Georgica I, Tiflis 1918, S. 248. 339—340. Dies geschah in den Jahren zwischen 541—551. Diese Stelle wird, unserer Meinung nach, in der Beurteilung mißverstanden und überschätzt. Am Schlusse der Vita kommen wir darauf in einem anderen Zusammenhang noch zurück.

2) Vgl. Vita Antonii, wo auch der damalige Kath. Eulavios heißt, was der Verfasser direkt aus der Vita Antonii übernehmen konnte.

3) Vgl. darüber die Vita des hl. Symeon des Jüngeren. Kekelidse, Monumenta, S. 252: drei Wintermonate bleibt der hl. Symeon vollständig nackt. Er trägt weiter nichts als eine Kukulla. Vgl. auch S. 266. 280. 281. Diesen Zug hatte der Verfasser der Vita der Vita des hl. Symeon entnommen.

wirken viele Wunder. Das Volk strömt zu ihnen in Massen; sie wandern in den Fußpuren der hl. Nino und küssen überall den Boden, wo sie geweilt hat.

Eines Tage sieht Johannes östlich auf dem Berge Sedaseni wie einen Nebel eine Menge von Teufeln. Er kommt mit dem Schüler zum Kath. und bittet um den Berg, um dort ein Kloster zu bauen. Der Kath. widersetzt sich; er weist auf die Tatsache hin, daß früher dort ein Götze Sadeni stand, der von der hl. Nino zerstückelt wurde[1]. Johannes bleibt in seinem Entschluß fest, und der Kath. ist gezwungen, seinen Segen zu erteilen.

Sie gehen hin, der Kath. und die Bischöfe begleiten sie. Unterwegs wird der Fluß durch das Gebet des hl. Schio geteilt, und sie gehen auf dem Trockenen hindurch. Auf dem Berge finden sie eine Höhle, machen sie zur Kirche; für sich aber errichten sie Zelte, ernähren sich von Kraut und erleiden viel Pein. Das Volk strömt zu ihnen in Massen, und der Kath. selbst kommt auch oftmals zu ihnen zu Besuch.

Zu dieser Zeit sind zwei Bistümer von Nekresi und Zilkani frei. Der Kath. will gern 2 Schüler von Johannes zu Bischöfen weihen; nach der Liturgie ergreift er mit einer Hand den Diakon Ise und mit der anderen den Abibos, küßt sie und weiht sie zu Bischöfen. Schio will ein einsames Leben führen, nimmt von Johannes den Segen und auch nach dessen Rat vom Kath. und geht westlich Mzcheta. Dort lebt er in einer Höhle und ißt 40 Tage nichts. Gott gibt ihm Kraft, und er verbringt 60 Tage ohne Essen und Trinken. Der Teufel erscheint ihm in verschiedenen Gestalten, in Gestalt eines Tigers oder eines Löwen, eines Bären oder einer Schlange mit Hörnern. Bei Tag und bei Nacht hat er keine Ruhe vor ihnen. Der hl. Schio besiegt den Teufel; der Teufel macht ihn auf seinen Fürsten aufmerksam, der zur Zeit mit Johannes beschäftigt ist und am folgenden Tage Schio töten wird. Die ganze Nacht verharrt Schio im Gebet. Als die Morgenröte anbrach, sah er bei seiner Höhle ein Licht. Es erschien ihm die hl. Gottesmutter mit Joh. dem Täufer. Sie gab ihm etwas Weißes wie Schnee zu essen. Schio weint vor Freude und dankt Gott. Nach dieser Zeit empfängt er Nahrung von einer Taube.

Ein Vornehmer mit Namen Euagrius jagt in diesen Gegenden. Während des Jagens zerstreuen sich seine Knechte. Euagrius bemerkt die Taube, die dem Schio Nahrung bringt. Am folgenden Tage setzt er die Jagd fort. Nochmals sieht er die Taube, folgt ihr nach und findet in der Höhle den Schio; er will gern bei ihm bleiben, Schio aber erlaubt es

1) Es ist schwerlich hier unter dem Götzen Sadeni der Götze Armasi zu verstehen; denn unseres Wissens wurde auf die Gebete der hl. Nino der letztere Götze (und auch der Götze Ithrudschan) niedergehauen. Vgl. Taqaischvili, Variante usw., S. 69. 70. 73; hier liegt vielleicht eine gewisse hagiographische Ausschmückung vor. Vgl. über die Unrichtigkeit der topograph. Angaben in der Hagiographie Delehaye, Hag. Legenden, S. 23. 223—226; ferner Delehaye in Anal. Boll. XVII, S. 222—235. 243—244.



nicht. Als Euagrius ihm keine Ruhe läßt, befiehlt ihm Schio zunächst nach Hause zu gehen und dort seine Geschäfte zu Ende zu bringen. Er gibt ihm seinen Stab mit. Wenn nach seiner Rückkehr das Wasser sich nicht teilen läßt, ist es ein Zeichen dafür, daß er Gott nicht wohlgefällt [1].

Euagrius beschwört den Schio, die Höhle nicht zu verlassen. Nach einiger Zeit kommt er wieder zu ihm und wird zum Mönch geweiht [2]. Schios Name verbreitet sich. Es kommen viele zu ihm, um die Mönchsweihe zu empfangen. Sie lassen sich in der Nähe von Euagrius nieder. Sonntags geht Schio zu ihnen und hält ihnen geistliche Reden. Damals waren dort schon 25 Mönche.

Es werden danach zwei Wunder erzählt: Aus dem Felsen läßt er das Wasser hervorfliessen. Beim Suchen des geeigneten Ortes für den Bau der Kirche bringt Schio in seiner Handfläche zwei Stunden lang brennenden Weihrauch dar, er erleidet aber dabei keinen Schaden. Wohin der Rauch geht und stehen bleibt, wird die Kirche gebaut [3]. Euagrius wird inzwischen vom König gesucht, weil er sein bester Feldherr war, und als der König hört, er sei Mönch, wird er sehr betrübt. Gerade zu dieser Zeit hilft König Pharsman dem Justinian im Kriege gegen die „Thaskunier“ [4]. König Phaskan begibt sich zu Schio, um Euagrios wegzuholen. Schio kommt ihm entgegen; als der König sein engelgleiches

1) Vgl. den Stab in der Vita Symeons d. J. — Monumenta hagiographica georgica, Tiflis 1918, S. 241.

2) In der Vita ist ein topographischer Fehler. Euag. geht in die Ziche-Didi, die auch auf dem gleichen Ufer des Flusses (Mtkvari) sich befindet, wie das Kloster selbst; deswegen braucht er auch keinen Stab. Vgl. die Lage der Festung Ziche-Didi in Taqaischvili, Die Bekehrung Georgiens (russ.), Tiflis 1900, S. 2 Anm. 5.

3) In dieser Vita hat der Verfasser die Wunder Schios nur nebenbei berührt. Diese Lücke haben andere bemerkt und bemühen sich, sie auszufüllen. Kath. Basilius (1090—1110) soll die Wunder des heiligen Schio gesammelt und in 18 Kapiteln veröffentlicht haben (vgl. Sabinin, S. 253—264); davon sind nur 6 Kapitel erhalten. Trotz einiger wertvoller Notizen tragen diese Wunder nichts zu unserer Aufgabe bei.

4) Wer waren diese „Thaskunier“ und was für ein Krieg kann hier gemeint sein? Nach Kekelidse (Zur Frage, S. 86 Anm. 1) kennt die Geschichte keinen solchen Krieg. Statt Kaiser Justinian ist hier wohl Justin zu lesen, welcher bekanntlich gegen die Thaskunier Krieg führte, und Ph., der angeblich georgische König, ist nichts anderes als der berühmte Feldherr Justins. Vgl. H. Hübschmann, Arm. Grammatik, 1897, S. 90; Ludw. Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik mit dem syrischen Text, 1892, S. 79. Über die Kriege Justins gegen die Thaskunier vgl. Johannes von Ephesus ed. Land Anecd. II, S. 292, Z. 10ff. S. 294, Z. 15 ist erwähnt der Kampf gegen die Barbaren (ܕܬܟܘ̈ܢܝܐ), nach ein paar Zeilen werden diese Barbaren Araber genannt (ܛܝܝ̈ܐ) Arm. Thatschick, Plural: Thatschkun-ni-Thatschkuntha = Thaskunni-Thaskuntha.

Gesicht sieht, wirft er die Krone von seinem Haupt und fällt vor ihm nieder — die Gefolgschaft macht es eben so. Schio setzt ihm die Krone wieder auf. Ein Fürst leidet am rechten Auge, das im Kriege von einem Bogenschuß getroffen war. Dieser kniet nieder, legt sein Auge an Schios Fuß, und es wird sofort geheilt. Schio spricht georgisch; in den 4 Jahren, die er bei Johannes zugebracht hatte, hat er georgisch gelernt. Beim Beten und psalmodieren bedient er sich der syrischen und griechischen Sprache.

Der König schenkt dem Kloster 4 Dörfer, einen goldenen Kelch und das Evangelienbuch [1], das vom früheren König Wachtang schön geschmückt war.

Die Mönche bauten drei Kirchen [2]. Zur Weihe laden sie den König ein. Der Katholikos und die Bischöfe wollen Schio zum Priester machen; Schio lehnt dies heftig ab. Er hat Angst, daß er danach zum Bischof gemacht wird.

Die Zahl der Mönche vermehrt sich auf 2000. Seine Schüler zerstreuen sich im Lande und bauen überall Klöster. Von Wölfen sind die Mönche sehr bedrängt. Die Wölfe fressen die Klosteresel. Die Mönche beklagen sich bei Schio. Schio läßt die Wölfe zu sich kommen, hält ihnen eine Ansprache und befiehlt ihnen, die Ortschaft zu verlassen, außer einem Wolfe, der die Esel weiden soll. Treu ist er an der Arbeit: morgens früh führt er die Esel auf die Weide und des Abends wieder zurück. Er frißt Brot und schläft vor Schios Höhle. Danach wird eine kleine Geschichte von dem Esel des Mönches Konon erzählt. Sein Esel stürzt sich vom Felsen. Als er abends fehlt, macht Konon Schio große Vorwürfe und beschuldigt den Wolf. Schio befiehlt ihm, dem Wolfe zu folgen. Konon hat Angst und antwortet frech: „Ist es nicht genug, daß er meinen Esel aufgefressen hat, willst du auch mich auffressen lassen?“ Schio läßt noch zwei Mönche mitgehen. Sie gehen und sehen den Esel im Abgrund liegen; Konon bereut, der Wolf wird gerechtfertigt entlassen [3].

---

1) Wir haben noch andere Zeugnisse dafür, daß zu dieser Zeit mindestens Evangelium und Psalter in der georgischen Sprache vorhanden waren. Im Leben des hl. Petrus von Majuma wird uns berichtet, daß er in Georgien schon vor dem Jahre 425 „die hl. Schrift erlernt hat“ (vgl. Marrs Ausgabe, S. 5). Das Leben der hl. Märtyrer in Schuschanik, das in den 60er Jahren des 5. Jhd.s von ihrem Beichtvater Presbyter Jakobus verfaßt war, bringt uns Beweise dafür, daß damals die Evangelien und die Paulusbriefe in der georgischen Sprache schon vorhanden waren (vgl. die Ausgabe von S. Gorgadse, S. 7. 14; bei Kekelidse, S. 31). Testament des hl. Sabas, aus dem Anfang des 6. Jhd.s, wonach den Georgiern in ihrer Muttersprache Ev., Apostolos (Briefe) und Psalter zu lesen gestattet war. 1923 entdeckte man in Tiflis Palimpseste aus dem 5. und 6. Jhd., die zum größten Teile bibl. Texte enthalten.

2) d. h. Dreieinigkeits-, Koimesis- und Täuferkirche.

3) Das Tiermotiv hat der Verfasser wahrscheinlich aus dem Leben des hl. Symeon entlehnt. Vgl. Vita Symeons jun., Monumenta, S. 241. 48. 301. 302, vor

Johannes sucht seinen Schüler auf: „und es gelangt Johannes zu dem oben erwähnten Sitz der Gottesmutter und ließ Schio zu der unbefleckten Gottesmutter kommen".[1] Wunder mit dem Glas und Fluß[2]. Schio will allein leben; Johannes befiehlt ihm, für eine solche Lebensform vom Katholikos den Segen zu erbitten. Letzterer bewilligt ihm den Entschluß. Nach dem Kloster zurückgekehrt, erzählt Schio den Mönchen seine Absicht. Dies erregt allgemeines Weinen und Geschrei. An seine Stelle setzt er den Euagrius, der sich nach vielen Verhandlungen dieser Wahl fügt. Die Mönche bitten Schio, er möge ihnen seine Lehren schriftlich geben. Darauf gibt er ihnen schriftlich 60 Lehren. Schio steigt in die Höhle herunter, gleichwie das Weizenkorn, das erst sterben muß, um lebendig zu werden; er weissagt die Zeit seines Todes, empfängt das hl. Sakrament und stirbt (68 Jahre alt, am 9. Mai).

Nach den schlichten Viten vom hl. David, Antonius und Johannes haben wir hier eine reichlich und phantastisch ausgeschmückte Vita vor uns. Gerade ihre Ausschmückung und Kompliziertheit drängt zur Frage: Woher hat der Verfasser dies alles? Die Quellenfrage war bei den zuerst erörterten Viten leicht zu beantworten, weil die Verfasser unseres Wissens nicht eine konkrete und handgreifliche Quelle ihren Viten zugrunde legten, sondern mehr allgemein mönchische Anschauungen und Ideale zutage treten ließen. Das mönchische Ideal und die Vorliebe des Verfassers ist hier das gleiche geblieben. Die Wüstenbewohner und Höhleninsassen schweben ihm vor; aber einer ist doch, der den Verfasser besonders fasziniert hat, der hl. Symeon der Jüngere. Warum gerade Symeon? Warum nicht der hl. Sabas oder Euthymios oder Basilius oder sonst irgend ein Heiliger? Diese Frage ist sehr wichtig, um den inneren Vorgang in der Entwicklungsgeschichte des georgischen Mönchtums zu verstehen, um so mehr, da Symeon nicht nur beim Verfasser der Vita des hl. Schio, sondern auch bei den anderen mit großer Liebe zitiert wird. Darüber wird daher

allem 305 und 306 u. a. Vgl. noch dort einen Mönch mit Namen Konon, der in besonderem, persönlichem Verhältnis zu dem hl. Symeon steht (S. 280). Das Tiermotiv ist auch sonst in der hagiographischen Lit. sehr häufig.

1) Sitz (Saqdari), auch Kirche oder Bistum, bes. aber Kathedrale, vgl. Dschavachischvali, Die georgische Kunstterminologie, in: „Der christliche Orient" (russ.), 1914, Bd. I, S. 21.

2) Diese beiden Wunder (fest in der Luft stehendes Glas und Teilung des Flusses) werden buchstäblich in der Vita des hl. Ise wiederholt, weil gerade das zweite Wunder sich auf den hl. Ise bezieht. Die Vita vom hl. Ise bildet nur einen Auszug aus der Vita des hl. Schio.

erst am Ende, wenn wir alle georgischen Mönche kennen gelernt haben, zu handeln sein [1]. Hier können wir nur kurz andeuten. Der hl. Symeon war der extremste Förderer und Ausüber der Persönlichkeitsaskese. Bei den Georgiern aber ist gerade die Entwicklung des Mönchtums in der Anachorese stehen geblieben. Es ist herzlich wenig vom Einfluß des Basilius oder auch des geregelten Athosmönchtums im georgischen Mönchtum zu spüren. Weil das georgische Mönchtum sein vollkommenstes Ideal in der strengsten Anachorese erblickt hat, so wurden natürlich die extremsten Ausüber desselben mit Vorliebe zum Maßstabe genommen. Gerade für die Autorität Symeons des Jüngeren hat auch die Tatsache eine Rolle gespielt, daß in seiner Vita die Georgier erwähnt sind. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Stellen, wo von seinem Verkehr mit den Georgiern die Rede ist, echt sind. Deswegen wurde auch diese Vita schon früh in Georgien bekannt [2], mit großer Vorliebe gelesen und der hl. Symeon selbst als der Begründer des Mönchtums in Georgien bezeichnet [3]. Der Verfasser des Lebens des hl. Schio hat auch die Vita des hl. Symeon gekannt und sie für seine Zwecke reichlich ausgebeutet. Abgesehen von den Stellen,

1) Vgl. auch: „Über das georgische Mönchtum“ in JKZ. III, 1926, S. 151 bis 168.

2) Ein georgischer Text der Vita des hl. Symeon ist von Kekelidse herausgegeben, Monumenta hag. georg., 1918, S. 215—340; vgl. besonders die Stellen § 89, S. 260—261; § 111, S. 283—284; § 114, S. 286; § 229, S. 388, wo von Georgiern gesprochen wird. Ferner Marr, Die hag. Materialen in den georgischen Handschriften des Iwiron I, S. 36—47; Kekelidse, Hist.-hag. Abschnitte, in: „Der christl. Orient“ (russ.), 1913, T. II, Bd. VI; Eng. Müller, Studien zu den Biographien des Styliten Sym. des Jüng., 1914; Delehaye, Saints Stylites, Brüssel 1923, S. 239—271. Nach Meinung K.s soll die georgische Übersetzung direkt aus der Feder des Arkadius, Erzbischofs von Cypern, geflossen sein (vgl. „Zur Frage“, S. 100). Unser Vergleich einiger georgischer Stellen mit denjenigen, die P. Delehaye herausgegeben hat, haben diese Meinung nicht bestätigt.

3) Es ist merkwürdig, daß auch der hl. Symeon der Ältere von Mandra († 459) bei den georgischen Mönchen bekannt ist. Etwas Genaues kann man nicht sagen; aber die Georgier werden auch bei ihm erwähnt (vgl. H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon. Texte und Untersuchungen, 1908, S. 249). Die Beziehungen Symeons des Älteren zum schwarzen Berg (ܛܘܪܐ ܐܘܟܡܐ) siehe bei Uhlemann, Symeon der erste Säulenheilige in Syrien, 1846, S. 89, S. A. Gerade auf dem schwarzen Berg (bei Antiochien) blüht im 11. Jhd. das georgische Mönchtum, und die Georgier behaupten, dort von Symeon selbst angesiedelt zu sein.

die wir in den Anmerkungen angeführt haben, können wir noch einige interessante Stellen anführen. Zunächst die mit dem Weihrauch [1]. Dann bemüht sich der Verfasser, die persönliche Bekanntschaft zwischen Schio und dem hl. Symeon herzustellen, indem er die Väter, bevor sie nach Georgien kommen, zu ihm gehen und den Segen empfangen läßt. Hier hat der Verfasser, für ihn sehr charakteristisch, eine historische Tatsache für seine Zwecke umgestaltet. Er läßt zu dieser Zeit, als die Väter zu Symeon kommen, den Styliten in einem Backofen sitzen, um später auch den hl. Schio lebendig in einer Höhle begraben zu lassen [2].

---

1) Die Darbringung des Weihrauches auf seiner Handfläche ist im Leben des hl. Schio nur einmalig (höchstens zweimal), vgl. das Leben des hl. Ise. Deswegen kann man sie eigentlich nicht als asketische Übung bezeichnen, wie es Kekelidse tut; vgl. „Zur Frage", S. 95. Dagegen einen asketischen Charakter trägt dies bei Symeon (vgl. Monum., S. 235, Z. 10 und 11). Dies Motiv ist auch sonst in der hagiograph. Lit. zu belegen; vgl. Barlaam du Mont Cassius (Melanges de la faculté orient. d' univ. S. Josef, Beiruth III, S. 805. 812; vgl. H. Delehaye, S. Barlaam, Martyr à Antiochia (Anal. Boll. XXII, 1903), S. 135—145. — S. 145, § 8: *ὁ αρχων εφη: „απλωσατε αυτου την χειρα, και κατωθεν βωμον υποθετε καιομενον και λιβανον επιθετε επι την χειρα αυτου· και ει ατρεμει η χειρ αυτου διαφυλαχθειη ειδωμεν, ει δε κενωσει επι τον βωμον τα επι της χειρος, εθυσεν."* Vgl. noch Delehayes hag. Legenden, S. 133—134. Die georgischen Übersetzer haben aus Berg Cassius Kaukasus gemacht, und es entstand daraus ein Mönch Barlaam der Syro-Kaukasier (hrsg. von Marr).

2) Zunächst ist es doch ein Gegensatz zum Stylitentum, daß ein Mann wie Symeon, der bestrebt war, Gott nahe zu kommen, indem er Säulen bestieg, und dachte, so den Abgrund zwischen sich und dem Himmel zu verringern (Holl, Philotesia für Kleinert, S. 63; Lietzmann, S. 242) sich plötzlich in den Backofen gesetzt hätte. Dies braucht der Verfasser nur deswegen, um nachher guten Anlaß zu haben, Schio lebendig begraben zu lassen. Jedoch ist diese Stelle sehr wichtig und bedarf eingehender Untersuchung. „Backofen" bedeutet im Georgischen „Thorne" (Furnus). Außerdem gibt es im Georgischen ein anderes Wort „Thorni", nämlich Eisen oder eiserne Ketten (ܦܪܙܠܐ). Es ist ganz ausgeschlossen, daß hier unter „Thorne" (wenn es in einer Variante der Symeonsvita vorkam) Furnus gemeint ist, weil dies gerade ein innerer Widerspruch zum Stylitentum ist. Dagegen Thorni ist möglich, da viele Mönche eiserne Ketten trugen. Der Übersetzer hat wahrscheinlich in seiner Vorlage Thorni (Eisen) gehabt und daraus Thorne („Backofen") gemacht. Vgl. Wörterbuch von J. Jul. Orbeliani, S. 121, Tiflis 1884.

In dem griechischen Text der Vita Symeoni Junioris kommt das Wort Thorne im Sinne von Backofen nirgends vor. Wir besitzen zwei Texte: einen von Nicephoros Magistros hrsg. von den Bollandisten, Acta Sanctorum, 24. Mai (S. 300—309

Abgesehen von der Vita des hl. Symeon, des David und Johannes kann der Verfasser mündliche Klosterüberlieferungen gehabt haben, die er nach seinem Belieben willkürlich benutzt.

---

werden die isagogischen Fragen behandelt, S. 310—398 der Text selbst). Die andere Vita stammt von Arcadius, dem Erzbischof von Cypern. Delehaye hat sie nur in Auszügen herausgegeben (vgl. Les S. Stylites, 1923, S. 238—271). Die georgische Übersetzung ist von Kekelidse herausgegeben und soll angeblich aus der Vita von Arcadius stammen.

Kekelidse, S. 248: und er machte eine eiserne Thorne und blieb in ihr ... in ihr vollendete er sein 20. Lebensjahr.	Nikephoros Uranos (Acta Sanctorum, S. 335): *της μεν ουν ηλικιας εικοστον ην τουτο ετος τῷ Συμεων, της δ επι του προλαβοντος κιονος στασεως ογδοον· ο δε στας επι την πετραν ηδεως, την τε μηλωτην περιθεμενος ...*	Arcadius(Delehaye, S. 252, § 67): *Ο δε αγιος Συμεων ωκησεν εν τῳ ορει Θαυμαστῳ κατα προσταγμα-Κυριου, και στας εν τῃ πετρα επι του κιονιου αυτου-ενεδυθη την καμασινην μηλωτην· ην δε το τηνικαυτα ετων εικοσι·*
Kekelidse, S. 256: Der Heilige stand auf dem harten Felsen ... um ihn herum war eiserne Thorne, und er war mit ledernem Mantel gekleidet.	Nikephoros, S. 343: *αυτος γαρ επι της πετρας, ὡς εφημεν. εν υπαιθρῳ ειστηκει δερματινην μηλωτην περικει μενος·*	Delehaye, S. 254, § 94: *ο δε αγιος επι ξηρολιθου ιστατο εν τω ὑπαιθρω εν κλιβανιω, ἐνδεδυμενος μελωτην δερματινην·*
Schluß der Vita (Kekelidse, Monumenta, S. 339—340, § 232): ... Und darnach machten sie (d. h. ihre Mönche) hier ihm eine Säule — aus harten Steinen — und darauf blieb er 10 Jahre.		Delehaye, S. 270, § 258: *... και μετα τουτο εστη εν τω αγιῳ Θαυμαστῳ ορει εν βασιδιῳ απο ξηρολιθων ετη δεκα·*

Wie aus den Tabellen ersichtlich ist, kommt das Wort Thorne in dem griechischen Text nicht im Sinne von Backofen vor. Die georgische Übersetzung kann auch gar nicht vom Arcadiustext herrühren (Kleines Beispiel, Monumenta, S. 248: „Er [hl. Symeon] hörte die Stimme einer Volksmenge — die sprach: Amen", dagegen Delehaye, S. 252: *ηκουσε φωνης στρατιας αγγελων, ειποντων το αμην·* An dieser Stelle ist es natürlich nicht unsere Aufgabe, die Herkunft des georgischen Textes zu untersuchen.

Wir haben jetzt vor uns eine höchst anregende und feine Untersuchung über das „Thorne"problem von P. Peeters („L'église géorgienne du Clibanion"), die in den nächsten Heften der „AB." erscheinen wird. P. Peeters hat in dieser Untersuchung wiederum interessante Entdeckungen gemacht, und wir danken ihm für die große Freundlichkeit, uns das Ms. zur Verfügung gestellt zu haben. Vielleicht ist unter Thorni auch Gitterwerk zu verstehen, das Symeon der Jüng. sich machen ließ, um sich des Sonnenlichts zu berauben. Er ließ dies Gitter nach allen Seiten mit Fellen verhängen, aus welchen

Die Abfassungszeit der Vita kann man direkt mit Händen greifen. Verschiedentlich ist in ihr die große Kirche, die David der Erneuerer (1089—1125) gebaut hat, erwähnt. Prof. Tschubinaschvili [1] weiß nicht recht, was er mit dieser Kirche anfangen soll. Den Bau dieser Kirche schiebt er in das 11. Jhd., allenfalls an dessen Ende (vgl. S. 241). Aber auch das ist noch zu früh. Diese große Kirche wird im Jahre 1123 erwähnt (vgl. a. a. O., S. 231, 241).

Auf S. 235 bei Sabinin: „Nachdem Schio auf seiner Handfläche Weihrauch dargebracht hatte, ... verlangte er einen Spaten, berührte damit dreimal die Erde, wo der Weihrauch stand, und sprach: Ehre sei Dir, o Gott, der Du dreifältig und dem Wesen nach doch einheitlich bist — laß hier zu Deiner Ehre die Dreifaltigkeitskirche entstehen. Danach ging Schio ein Stück weiter, berührte mit dem Spaten noch dreimal die Erde und sprach: O, heilige Gottesmutter Maria, die Du dem Fleische nach den Logos Gottes erzeugt hast, bestätige hier das Haus zu Deiner Ehre. In der Nähe erblickte er noch eine tiefe, dunkle Höhle und befahl, dort die Täuferkirche zu bauen. Die Weihrauchsäule aber stand über dieser Stelle drei Tage."

Wie aus dieser Stelle hervorgeht, wird dem hl. Schio die Prophetie dessen in den Mund gelegt, was der Verfasser selbst später mit seinen Augen gesehen hat.

Johannes will seine Schüler besuchen. Er geht zu Schio. „Da gelangte Johannes zu der obenerwähnten Kirche der Gottesmutter und ließ den Schio zu der unbefleckten Gottesmutter kommen" (vgl. die Vita des hl. Schio, Sabinin, S. 235). Schio verfaßt auf Maria eine Hymne und nimmt zum Anlaß ihre Erscheinung. Zuletzt gab der hl. Schio diese Hymne seinen Jüngern, damit sie sie lernten und am Schluß ihre Gebete vor dem Bild der Gottesmutter rezitieren könnten, als sie feierlich in ihre Kirche eintraten [2].

---

er nur zuweilen, um frische Luft zu schöpfen, durch eine Öffnung hervorblickte (vgl. zu dem Ganzen Uhlemann, S. 11 — auch seine Untersuchung über die Beschaffenheit der Säulen, S. 1—20). Das Tragen von zentnerschweren Ketten am Hals oder um die Hüften ist vorwiegend syrische Sitte (vgl. E. Luzius, Das mönchische Leben des 4. und 5. Jhd.s [Theol. Abhandl. für Holtzmann, 1902], S. 135).

1) Vgl. Tschubinaschvili: Die Schiomghwime Laura — ein Beitrag zur Architekturgeschichte Georgiens, Tiflis 1925 (deutsch aus Bulletin de l'Univ. de Tiflis V).

2) Nach Tsch., S. 239 wird in der von Arsen dem Kath. bearbeiteten Vita (um die Mitte des 10. Jhds.), die jetzt angeblich in der Handschrift des Altertumsmuseums in Tiflis Nr. 199 enthalten sein soll, vom Bau nur einer Kirche durch den hl. Schio erzählt (Handschrift 199, S. 31b). Es ist zu bedauern, daß Verf. in seiner trefflichen Studie diese Stelle nicht wiedergegeben hat.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Abfassung der Vita des hl. Schio durch die Weihe dieser großen, neuen Kirche veranlaßt war. Vielleicht war der Verfasser ein Mönch Arsen, der Beichtvater des Königs David, der später mit dem Katholikos Arsen identifiziert wurde[1].

Der Verfasser, welchem die Interessen des Klosters und seines Heiligen am Herzen lag, schonte der Farben und Mittel nicht, ihn zu verherrlichen. Aber da ihm die Vorlagen fehlten und er von Schios Lebzeiten mindestens sieben Jahrhunderte entfernt war, bedient er sich reichlich der Vita des hl. Symeon und auch der lokalen klösterlichen Überlieferungen[2].

e) Sabinin, S. 213—216. Am 12. XI. Das Leben des Priester-Märtyrers Abibos, Bischofs von Nekresi, welcher von Feueranbetern gemartert wurde, wurde von Arsen geschrieben. — Abibos gießt auf das hl. Feuer Wasser. Die Perser schlagen ihn und werfen ihn ins Gefängnis — danach führen sie ihn zu ihrem Statthalter. Der hl. Abibos war ein Freund des hl. Symeon des Jüngeren. Obwohl er ihn persönlich nicht gesehen hat, bestand doch zwischen ihnen eine geistliche Liebe. Durch einen Boten verkehren sie brieflich. Als Abibos nach Mzchetha geführt wird, begegnet ihm ein Bote des hl. Symeon und überreicht ihm den Stab des Heiligen. Durch dies Wunder gestärkt, gelangen sie bis Mzchetha. Dort bittet er die Peiniger, ihm zu erlauben, für einige Zeit den hl. Schio aufzusuchen; denn er kannte ihn schon aus früheren Zeiten. Sie erlaubten ihm dies. Er kommt zu Schio, und dieser weiß schon alles. Gestärkt vom hl. Schio kommt er zum Statthalter: „Warum hast du unseren Gott getötet?“ fragte dieser ihn. Lange Rede des Abibos. Der Statt-

1) Vgl. oben S. 49, Anm. 1.

2) Nach Meinung Tsch.s gehört die gedruckte Vita dem Kath. Basilius an (1090—1110), dagegen die Handschrift Nr. 199 dem Kath. Arsen (955—980). Basilius hat als Vorlage sich des Arsen bedient. Außerdem hatte er noch andere Quellen: „Man sieht dem Text deutlich an, daß die Glossen zu den kurzen Angaben in den Quellen hinzugesetzt sind“ (S. 209). Plötzlich (S. 236, Anm. 1) wird aber die gedruckte Vita dem Arsen zugeschrieben. Weiter identifiziert, wie es scheint, Tsch. den Kath. Basilius mit dem Basilius, der die Wunder des hl. Schio gesammelt hat (vgl. Tsch., S. 228—229, Anm. 3; Sabinin, S. 253—265). Ja, er betrachtet sogar diese beiden (d. h. Wunder und Vita) organisch als eins. Wenn der Verfasser der Vita und der Wunder gleich wäre, so hätten die Wunder schon in der Vita gestanden, und auch in der Einleitung hätte sich der Verfasser die Klagen gespart, daß die Wunderaufzeichnungen des Heiligen verloren gingen. Hier kann auch Kath. Basilius nicht gemeint sein; denn wenn die Vita frühestens im Jahre 1122 geschrieben war, so müssen doch diese Wunderaufzeichnungen erst nach der Abfassung der Vita entstanden sein.

halter wird dadurch sehr ärgerlich und befiehlt, ihn zu martern. Danach wird er gesteinigt. Seine Leiche wird vor die Tore der Stadt geworfen, damit sie von den wilden Tieren gefressen werde. Der Leib wird bewacht, die Tiere berühren ihn nicht, und er bleibt unversehrt. Als die Wache weggeht, benutzen die Christen diese Gelegenheit, nehmen die Leiche und bestatten sie in einem Kloster. Auf diese Weise — sagt der Verfasser — wurde er dem Herrn als Opfer gebracht. Wahrhaftig hat jemand gesagt: „Namensgenosse wurde er dem Zacharias, dem Vater des Johannes, nicht dem Namen, sondern dem Wesen nach, welcher auch den Märtyrertod erlitt“[1].

Abibos Prophezeiung, daß nach seinem Tode die Griechen die gottlosen Perser aus Georgien heraustreiben sollten, ist nach Meinung des Verfassers in Erfüllung gegangen. Für andere Wunder, die er reichlich getan hat, verweist der Verfasser auf ein Buch über das Martyrium des Abibos, das leider verloren gegangen ist.

Diese Vita schließt die älteren Viten der syrischen Väter ab[2]. Merkwürdigerweise wird sie noch heute von den georgischen Forschern möglichst in das älteste Zeitalter versetzt[3]. Die Überschrift hat die georgischen Historiker irregeleitet[4]. Die Vita weist eine solche Unkenntnis der damaligen Zustände, die sie schildern will, auf, daß sie Arsen I., der zu seiner Zeit ein hochgebildeter Mann

1) Ältere christliche Legende, entnommen Matthäus 23, 36, wonach Zacharias, der Sohn des Barachias, als Vater Johannes des Täufers bezeichnet wird. Vgl. noch Komm. des Hieronymus zu Matth. 23 (Migne P. L. 26, Buch 4, S. 173 bis 174). Vgl. Haase, Literar-kritische Untersuchungen zur orientalischen apok. Evangelienlit., 1914, S. 54; ferner Jak.-Ev. Kap. 23.

2) Wir lassen die Viten vom hl. Ise und Josef nur der Vollständigkeit wegen folgen. Sie sind zu kurz und bieten für unsere Probleme nichts. Sie gehören zu dem sog. synaxarischen Typus der Hagiographie.

3) Kekelidse hat in seiner Literaturgeschichte diese Vita Arsen II. zugeschrieben (I, S. 157, 581—582), dagegen in der Untersuchung „Zur Frage“, Arsen I. (855 bis 882). Ein gelehrter Historiker, Kakabadse, will sogar diese Vita in die zweite Hälfte des 7. Jahrh.s schieben (? bei Kek., „Zur Frage“, S. 84, Anm. 2; Literaturgesch., S. 137, Anm. 1).

4) In der Überschrift zu der georgischen Chronik: 420 Jahre nach der Ankunft der syrischen Väter verfaßte Kath. Arsen ihre Viten usw. (in der Variante von der Königin Mariam steht statt 420 nur 404 Jahre). Kekelidse gibt den 420 Jahren der Chronik den Vorzug (vgl. „Zur Frage“, S. 84, Anm. 4). Gesetzt den Fall, daß Arsen I., wie Kek. annimmt, die Viten der syrischen Väter geschrieben hätte, erst 400 Jahre nach ihrer Ankunft in Georgien, so sind doch demzufolge die Väter im Jahre 420 oder 440 nach Georgien gekommen. Mit unseren Ergebnissen stimmt dies Datum auf das beste überein.

war, zuzuschreiben direkt ihn kompromittieren hieße[1]. Arsen, der die goldene Epoche des georgischen Mönchtums mitbedingt hat und mit dessen Koryphäen vertraut und intimst befreundet war[2], kann unmöglich die Vorlagen für die Vita des Abibos geschaffen haben. Die Vita stammt vielmehr aus dem Ende des 12. Jhds.[3]. Der Verfasser kennt das Leben des Johannes und des Schio und benutzt sie sehr reichlich. Der Verfasser ist ein Asket mit den gleichen Idealen und Bestrebungen, wie der der Vita des Schio. Die phantastisch ausgeschmückte Vita des hl. Schio hat ihn fasziniert, und er bemüht sich, wenn er seinen Heiligen, vermöge seiner Begabung, nicht phantastischer machen kann, so wenigstens nachdrücklich zu betonen, daß der hl. Abibos mit dem hl. Schio persönlich bekannt war und mit dem hl. Symeon korrespondierte, ja sogar Geschenke von ihm erhielt[4]. Im Leben des hl. Schio ist Abibos gar nicht erwähnt. Für seinen Heiligen konnte der Verfasser von dort keine konkreten Bilder entnehmen, aber geistig steht er unter großem Einfluß dieser Vita. Die Tendenz des Verfassers liegt auf der Hand. Er verrät sich schon am Anfang. Er ist ein Mönch, der darüber gekränkt ist, daß man den Schio und andere Heiligen feiert und Viten von ihnen schreibt, dagegen seinen

1) Der Verfasser hat z. B. keine Ahnung von Parsismus und begeht die gröbsten Fehler. Er identifiziert die Feueranbetung mit dem gröbsten Götzendienst und mutet den Parsen zu, daß sie gleichzeitig mit der Feueranbetung dann und wann auch Gold und Götzen verehrt haben. Kath. Arsen I., der nur ein gutes Jahrhundert von der Zeit des Parsismus entfernt lebte, kann natürlich einen solchen Fehler nicht begangen haben. So konnte nur ein Mönch schreiben, der von der Zeit der Feueranbetung weit entfernt war und von dessen Kult keine Ahnung hatte.

2) Vgl. darüber Näheres in: Leben des hl. Gregor von Chandscha (An. Boll. XXXVI—XXXVII, S. 207—309).

3) Was die dagegen anzuführenden Archaismen betrifft, so sind sie meistens Druckfehler bei Sabinin, die uns viele Schwierigkeiten bereiteten, und deren Lösung wir der brieflichen Mitteilung des Herrn Prof. Kekelidse verdanken. Das Wort „Cheneschi" macht gewisse Schwierigkeiten. Im Text heißt es: Abibos goß auf das Feuer das Wasser Cheneschi. Eigentlich bedeutet dies Wort im Georgischen faul oder böse (vgl. die georgische Übersetzung von dem faulen und dem guten Baum Matth. 7, 17). Vielleicht ist darunter schmutziges Wasser gemeint. Pater Peeters glaubt (nach einer mündlichen Mitteilung) statt Cheneschi — Cherrnipsi zu lesen (χερνιψ).

4) Daß der hl. Symeon seine Stäbe als Eulogien überall herumschickte, ist in seiner Vita bezeugt (vgl. Monumenta, S. 241).

Abibos in Vergessenheit geraten läßt[1]. Seiner Zuhörerschaft will er dessen Taten und Herrlichkeiten bekannt machen und benutzt dazu reichlich in der Luft schwebende mönchische Überlieferungen und auch nicht weniger seine eigene Einbildung. Wer der Verfasser war, hat er an einer Stelle sogar verraten. Er gehörte der Diözese von Nekresi an und war zur Zeit der Abfassung in Mzchetha[2]. Wir haben hier von Anfang bis zu Ende ein klassisches Beispiel der georgischen hagiographischen Dichtung vor uns, analog den hagiographischen Dichtungen aller Länder, in denen oftmals nicht nur die Passionen, sondern auch die Heiligen selbst erfunden wurden, um den frommen Gemütern Befriedigung zu gewähren[3]. Hier handelt es sich um einen Heiligen, der schon in den ältesten Handschriften als Märtyrer bezeugt ist[4]. Unsere Schrift ist gleichzeitig eine Rivalitätsschrift. Der Verfasser ist bemüht, seinem Lokalheiligen eine allgemeine Geltung und seinem Bistum etwas mehr Ansehen zu verschaffen, und für diesen Zweck schonte er Farben und Phantasie nicht.

f) Sabinin, S. 209—211. Am 18. VIII[5]. Das Leben unseres *hl.* und sel. Vaters Ise, des Bischofs von Zilkani, welcher einer von den zwölf

---

1) Die Vita beginnt so: Es ist notwendig, daß wir in unserer Mitte das Fest des hl. und keuschen Bischofs und Märtyrers einführen usw.

2) In der Vita heißt es: Er ist mein Märtyrer und nicht des anderen, eine Frucht von meinem Bistum (Sabinin, S. 213, Z. 13 und 14). Als sie nach Mzcheta gelangen, heißt es: In der Nähe von uns, dieser königl. Stadt Mzcheta (Sabinin, S. 214).

3) Vgl. Delehaye, Die hag. Legenden, S. 70 u. f.

4) In der georgischen Pariser Handschrift aus dem 7. Jhd., die von Goussen beschrieben ist (Die Festordnung und der heilige Kalender des altchristlichen Jerusalems, 1923), werden auf der S. 302 die georgischen Heiligen aufgezählt: Hl. Nino ... Artschil ... Raschden ... Bischof Abibos ... Mekambe ... Sarmeonios (letztere beiden Heiligen sind noch unbekannt) ... Schuschanik ... Johannes, Stephanus und Jesaias vom hl. Grabe (nach neuester Ansicht Goussens — die in seiner Arbeit noch nicht vertreten ist — sind diese drei Märtyrermönche vom hl. Grabe bei den großen Massakres durch die Perser in Jerusalem im Mai 614 umgekommen) ... und Eustatius von Mzchetha. — Alle Heiligen, die hier aufgezählt werden, waren Märtyrer, ausgenommen die hl. Nino, die aber eigentlich auch eine Konfessorin war!

5) Hier bringt Sabinin eine Anmerkung: Jetzt wird das Andenken vom hl. Ise am 2. Dezember gefeiert. Am 2. Dezember war die Gedächtnisfeier des Petrus, Bischof von Majuma. In der Mitte des 18. Jhd.s aber wurde er aus dem hl. Kalender getilgt, weil er gleichzeitig auch von den Eutychianern als Heiliger

sel. syrischen Vätern war. — Von Ises Jugendzeit berichtet uns der Verfasser nichts. Wir wissen, daß Ise zum Bischof von einem gewissen Bischof Kosmas geweiht wurde[1]. Gezwungen nahm er diese Würde an. Johannes ruft ihn mit Schio zu sich, um ihre Tugendhaftigkeit festzustellen und den Menschen die Kraft des Christentums anschaulich zu machen; denn damals war Georgien neu bekehrt, und es waren noch viele Ungläubige da. Johannes fordert für sich wider seine Gewohnheit ein Glas. Elias füllt es mit Wein und bringt es zu Johannes. Letzterer läßt das Glas in der Luft stehen, keiner wagt es aus der Luft zu nehmen außer Johannes selbst. Schio nimmt eine für den Weihrauch bestimmte feurige Kohle in die Hand, und es schadet ihm nichts. Danach brechen sie auf, und als sie zum Fluß Ksani kommen, sagte er: Ihr kennt wohl alle die Wildheit dieses Flusses. Der hl. Ise berührte mit seinem Stab den Fluß, und dieser floß über Berge und Felder hinter ihm her, bis zu der Kathedrale von Zilkani. Der hl. Ise verkündet den Heiden im Gebirge das Christentum, zerstörte viele Idole und heidnische Tempel und stirbt am 18. August in seiner Diözese in Frieden.

Zu der Vita des hl. Ise ist nicht viel zu sagen. Der Verfasser kennt das Leben des hl. Schio und macht daraus einen Auszug. Er nimmt nur das, was den Ise betrifft. Das Wunder mit dem Fluß ist buchstäblich aus der Vita des hl. Schio übernommen[2]. Für die Chronologie oder sonstigen Fragen bietet uns diese Vita nichts. Man kann diesen Auszug nicht nur im 12. Jhd., sondern ebensogut später gemacht haben. Der Verfasser hat keine schriftlichen Vorlagen der Vita. Er benutzt nur die Vita des hl. Schio und die mündlichen Traditionen. Man kann wohl vermuten, daß dies Exzerpt ein Bischof oder irgendein Mönch, der zu der Diözese

verehrt wurde. An seine Stelle hat man den Ise gesetzt. Soweit die Anmerkung von Sabinin. Die Kanonisation der Heiligen hat die russische Kirche erst seit dem Jahre 1721 (Stiftung des allerheiligsten Synod) unter abendländischem (römisch-katholischem) Einfluß übernommen. Vgl. die treffliche Abhandlung von Peeters, Anal. Boll. 33, 4. Heft, anläßlich des Buches von Golubinskij, Moskau 1903: Über die Heiligsprechung in der russischen Kirche (russ.). Die abendländische Heiligsprechung kennen die orientalischen Kirchen bis in unsere Zeiten, abgesehen von den Russen, nicht.

1) Im Leben des hl. Schio ist der Bischof Eulavios genannt. Sabinin behauptet, daß Kosmas und Eulavios identisch sind.

2) Hier ist nur eine kleine Abweichung: in der Vita des Schio geht Johannes zu Schio selbst und zwar an der Stelle, wo die Muttergotteskirche stand. Dagegen läßt hier Johannes Schio und Ise zu sich kommen. Dem Verfasser des Lebens des hl. Schio ist diese Muttergotteskirche sehr wichtig, und deswegen wird sie auch so nachdrücklich erwähnt. Dagegen dem Verfasser des Iselebens die Beziehungen zu Johannes.

Zilkani gehörte, gemacht hat, um die Vita ihres Sonderheiligen separat zu besitzen.

g) Sabinin, S. 217—218. Am 15. IX. Das verkürzte Leben des Abbas Josef von Allaverdi, welcher einer von den 12 Vätern war. — Er war ein Schüler von Johannes. Dieser Johannes und seine 12 Schüler, waren von Gott berufen, nach Georgien zu gehen, weil dort kein Apostel tätig war[1] und das Land nur von der hl. Nino zum Christentum bekehrt wurde. Obwohl dort viele Gläubige waren, war doch die Zahl der Ungläubigen noch sehr stark. Als Johannes mit seinen Schülern von unserem Glaubensmangel hörte, eilten sie zu uns. Von seinen 12 Schülern sandte er sechs nach Kartbli und sechs nach Kachethien. Josef kam nach Kachethien in eine Wüste, die Allaverdi hieß, dort ließ er sich nieder; womit er sich ernährte, weiß nur Gott allein. Weil sein Kloster nach seinem Tode oftmals von den Gottlosen zerstört wurde, ist seine Lebensbeschreibung verloren gegangen, und sie ist in unseren Zeiten nicht mehr aufzufinden. Man sagt aber — und dieses ist wahr —, daß als einmal ein Fürst in dieser Gegend jagte, er durch Gottes Vorsehung zum hl. Josef kam. Als er sein gottgefälliges Leben sah, baute er für ihn eine Kirche. Durch sein Wirken hat der hl. Josef viele zum Christentum bekehrt; in seinem Kloster haben sich die Mönche vermehrt. Er geht heim und wird im Kloster begraben. Sein Grab wirkt bis in unsere Tage hinein viele Wunder.

* * *

Nachdem wir mit den Quellen von den syrischen Vätern bekannt geworden sind, können wir zu der schon oft zitierten gelehrten Untersuchung Kekelidses. „Zur Frage der Ankunft der syrischen Väter in Georgien“[2] Stellung nehmen. Am Ende der Untersuchung faßt der Verfasser seine Thesen (im ganzen fünf) zusamnen. Seine dritte These, die uns hier zunächst interessiert, lautet: Diese Missionare (d. h. die Syrischen Väter) waren keine Orthodoxen, Dyophysiten, sondern Bekämpfer des Chalzedonense oder Monophysiten. Sie hatten die ganze Härte der religiösen Verfolgungen, welche in Syrien im VI. Jhrh. stattfanden, zu erdulden und langten in Karthlien (d. h. Georgien) nicht freiwillig, sondern gezwungen an. Sie flüchteten vor den genannten Verfolgungen (S. 107). Um diese These nachzuweisen, führt der Verfasser auf S. 94—96 vier Argumente vor —

1) Ein neues Argument zur These Dschawachischvilis, daß keiner von den Aposteln in Georgien tätig war (vgl.: Die Predigtwirksamkeit des Apostels Andreas und der hl. Nino, Ztschr. des Kultusministeriums, Petersburg 1899, S. 104, russ.).

2) Bulletin de l'Univ. Tiflis VI, 1925, S. 82—107.



nachdem er zuvor (S. 88—93) die damaligen religiösen und kirchlichen Zustände in Syrien auf Grund von Joh. von Ephesus' Commentarii de beatis Orientalibus sq. (ed. Land, Amsterdam 1889) geschildert hatte.

Von seinen Argumenten verdient hier zunächst das 4. Argument Beachtung[1]. „Obwohl die Viten später vom dyophysitischen Standpunkt aus verbessert sind und in ihnen die historische Wahrheit verdunkelt ist, sind trotzdem einige wichtige Details darin erhalten geblieben. Wenn wir diese Beschreibungen näher betrachten, so finden wir dabei einiges, was der syrisch-monophysitischen Askese des 7. Jhrh. verwandt ist, wo das asketische Ideal auf die extremste Stufe gebracht wurde. Die monophysitische Askese war individuell; ihr Ideal bestand mehr im Anachoretentum, als im cönobitischen Leben, obwohl wir gleichzeitig auch dort viele Cönobien finden. Denselben Charakter trägt auch die Askese der syrischen Väter. Sie streben nach dem anachoretischen Leben, obwohl sie auch vor dem cönobitischen Leben nicht fliehen (Beispiele Joh. und Schio, David, Josef und Ant.). Die monophysitische Askese trägt dualistische Physiognomie. Ihr Charakter besteht nicht nur darin; „durch Selbsttötung das Fleisch zum Sklaven der Seele zu machen", sondern auch im Haß und in der Feindschaft gegen die menschliche Natur, was die griechische Psychologie nicht kannte. Dieser Haß gegen das Fleisch zeigte sich darin, daß die (d. h. monoph.) Asketen sorgten weder 1. für die Nahrung — sie fasteten streng, assen nur Brot und Kraut, brauchten wenig Wasser und verzichteten manchmal wochenlang darauf —; noch 2. für die Kleidung — im Winter gingen sie barfuß, beachteten weder die Strenge des Winters noch die Hitze der Sonne; — noch 3. für das Obdach — sie wohnten in den Felsen, Höhlen, und Wäldern. Dies alles war im Vergleich zur griechischen Askese auf das Extremste durchgeführt. Das Gleiche

1) Argumente 2 und 3 beruhen auf der irrtümlichen Chronologie: die Väter wären im 6. Jhd. nach Georgien „geflüchtet". Bei der Erörterung der chronologischen Probleme werden wir auch auf diese Argumente näher eingehen. Argument 1 lautet so: „Damals waren in Syrien die chalzedonensisch gesinnten Mönche sehr notwendig, und deswegen konnten nicht 13 Asketen, die aktive Missionare waren, außerhalb des Landes gewirkt haben. Wenn damals ein paar rührige Elemente sich fanden, so waren sie im Lande selbst dringend nötig, um gegen die Monophysiten zu kämpfen." Dies Argument kann nicht schwer in die Wagschale fallen.

finden wir in den Viten der syrischen Väter. Danach werden die asketischen Leistungen der syrischen Väter S. 94—96 berichtet und auch u. a. der Fall, wie der hl. Schio auf seiner Handfläche Weihrauch darbrachte, was aber, wie schon oben erwiesen, keine asketische Leistung war.

Danach fährt Prof. K. fort: Deswegen glauben wir, daß die sog. „13 syr. Väter" Monophysiten waren, die vor der Monophysitenverfolgung geflüchtet nach Georgien gelangten. Dieser Fall ist bei uns nicht der erste. Im 10. Regierungsjahr des Königs Chosro (541) gelangte mit den anderen Flüchtlingen der bekannte Eustatios von Mzcheta aus Persien zu uns (S. 96)[1].

Die angeführten Beweise verlieren dadurch ihre Beweiskraft, daß tatsächlich gleiche asketische Übungen, ja, sogar der extremsten Art, aus dem dyophysitischen, nestorianischen und lateinischen Mönchtum nachgewiesen werden können[2]. Was die Extreme anbelangt, so übertrifft doch Symeon der Stylit alle obengenannten Asketen, und er war doch, wie P. Delehaye festgestellt hat, Dyophysit! Im übrigen braucht hier nur auf Zöcklers Werk über die Askese und besonders auf E. Luzius, Das mönchische Leben des 4. und 5. Jhrh (a. a. O.) hingewiesen zu werden, bei dem schon alle asketisch-charakteristischen Merkmale aus den Viten der Mönche des 4. und 5. Jhrh. zusammen gestellt sind. Über die Nahrung vgl. Luzius S. 132ff., Zöckler I, S. 237ff.; über die Kleidung vgl. Luzius S. 145ff., Zöckler I, S. 224—244; über die Obdachlosigkeit vgl. Luzius S. 135, Zöckler I, S. 241 — 242 und endlich über das Tränenvergiessen vgl. Luzius S. 156ff, Zöckler I, S. 278—280. Dies alles kann also nicht als Beweis dafür dienen, daß

1) Vgl. die Vita des hl. Eustachius von Harnack u. Dschavachischwili: Abhandlung der preuß. Akademie 1901, S. 875—902, wo von v. Harnack festgestellt wurde, daß Eustachius zuerst in Georgien getauft worden ist (vgl. noch die Analogie mit den hl. Rajden, Abo und Neophites; Sabinin, S. 888, Anm. 2).

2) Bei dieser Gelegenheit kommen in Betracht für die dyophysitischen Mönche: Das Leben des hl. Antonius, die Werke des Cyrill von Skytopolis, das Leben des hl. Symeon des Jüngeren und das Werk des Palladius, „Historia Lausiaca" (Migne 34, S. 997—1260). Für das lat. Mönchtum die Vita des hl. Benedikt, Gregors des Großen (Migne, t. 77), Zöckler II, S. 355—371, und Illarion von Gaza (von Hieronymus b. Zöckler I, S. 211). Für das nestorianische Mönchtum vgl. Thomas von Marga, Historia Fundatorum Monasteriorum in Regno Persarum et Arabum, Paris 1901, S. 439—517; Über Marr Awgin und seine Schüler vgl. P. Bedjan: Acta Martyrum et sanctorum III, 1892, S. 306—480.

die syrischen Väter Monophysiten gewesen sind. In ihren Viten bemerkt man auch keine gewaltsame Überarbeitung; deswegen brauchen wir darin auch nicht die historische Wahrheit von der Dichtung, die ein fanatischer Bearbeiter hineinschmuggelte, zu unterscheiden [1].

Was das chronologische Problem betrifft, so lassen sich aus den Viten drei chronologische Angaben gewinnen und zwar aus der Vita des hl. Antonius, Schio und David [2].

In der Vita des hl. Antonius dreht es sich um das ungeschaffene Bild, und es war die Aufgabe des Verfassers nachzuweisen, daß der Ziegel vom Bilde Christi vom hl. Antonius nach Georgien gebracht wurde. Um das Bild zu holen, läßt er den hl. Antonius,

1) Man kann auch zu behaupten versuchen, die Väter wären Nestorianer; aber dies ist wohl ausgeschlossen. K. lehnt dies auch ab, indem er die in der Vita des hl. Ant. erwähnten Nestorianer als die richtigen Nestorianer bezeichnet (vgl. Zur Frage, S. 97: „Die Väter sind direkt antinestorianisch, der hl. Ant. stiehlt sogar das ungeschaffene Bild in der nestorianischen Kirche"). Wir haben schon festgestellt, daß unter den Nestorianern selbst Dyoph. zu verstehen sind. Als Nestorianer wurden sogar im Kaukasus die Manichäer bezeichnet (vgl. Wesendonk, Lehre des Mani, 1922, S. 54 Anm. 1; Das georgische Heidentum, S. 75 Anm. 2). Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß in der Antwort des Papstes Gregor des Großen an den Patr. Kirion unter den Nestorianern Monoph. zu verstehen sind. Leider ist der Brief des Kirion an den Papst verloren gegangen. Wir wissen aber ganz genau, daß der Kath. Kirion gegen die Monoph. kämpfte und sich auch an den Papst mit der Frage wandte, ob man „die Nestorianer" taufen sollte oder nicht — offensichtlich hat Kirion dabei die Monoph. im Auge gehabt (vgl. Migne, P. L. 77, Epistolarium liber 11, Epistula 67, p. 1204—1208). Heutzutage steht fest, daß die nestorianische Mönchsdisziplin keine Styliten duldete (vgl. Assemani, Bib. Orient. III, 1, S. 256, bei Zöckler I, S. 276, darüber weitere Literatur in Anm. 2). Unseres Wissens war gerade der hl. Antonius, in dessen Vita die Nestorianer vorkommen, als Stylit bekannt.

2) Kekelidse versucht auch eine Chronologie aus der Vita des hl. Abibos zu entnehmen. Er knüpft an die Prophetie des Ab. an; als er zur Hinrichtung geführt wird, weissagt er einer Frau, die Griechen werden kommen und Rache an den Persern üben. Was auch nach der Meinung des Verfassess „sehr bald" bei Lebzeiten der Frau in Erfüllung gegangen ist. K. glaubt hier das Jahr 591 zu haben; das Martyrium des Ab. aber setzt er in das Jahr 590 (Zur Frage, S. 101). Aber schon in den Worten „sehr bald" liegt eine hag. Übertreibung, und diese ruft schon Zweifel hervor. Vgl. diese Wendung in der hag. Lit., z. B. in der Legende vom Siebenschläfer, Delehaye, S. 37. 59, ferner Acta SS. Juli B. 6, p. 375—376. Schon aus dieser Behauptung geht klar hervor, daß der Verfasser den Nachdruck nicht auf die Chronologie legt, sondern daß es ihm nur darum zu tun ist, nachzuweisen, daß die Weissagung des Heiligen in Erfüllung gegangen ist.

der allem Anschein nach aus Antiochien stammte, nach Edessa kommen. Dieses Bild taucht in Edessa erst 544 auf, während der Belagerung der Stadt durch Chosrew; über jene Zeit hinaus läßt sich dies Wunderbild nicht verfolgen[1]. Aber an der Chronologie ist dem Verfasser der Vita gar nichts gelegen. Der ganze Wirrwar in Edessa, der durch die Belagerung entstand, dient dem Verfasser nur als guter Rahmen, um das Bild heimlich entführen zu lassen. Infolge solcher Beschaffenheit dieser Legende ist aber ihre Ausnutzung für chronologische Feststellungen unmöglich.

Die zweite chronologische Angabe ist in der Vita des hl. Schio gegeben. Bevor die Väter aus Mesopotamien nach Georgien auswanderten, gingen sie zuvor zum hl. Symeon dem Styliten, um von ihm den Segen zu empfangen[2]. Dort heißt es: Zu dieser Zeit war der große Leuchter, Symeon Thaumaturgos, auf den wundervollen Berg gestiegen. Er stand allein nicht auf der Säule, sondern saß in einem Thorne. Dies Ereignis wird von Kekelidse auf Grund der Vita des hl. Symeon zwischen 541—551 datiert. Wir haben uns bereits an anderer Stelle bemüht, festzustellen, was Thorne heißen kann. Vielleicht ist hier auch nicht Symeon der Jüngere († 596), sondern der Ältere gemeint († 459). Thorne bedeutet hier Umfriedigung, und wir wissen, daß Symeon der Ältere zehn Jahre lang (412—422) in der Umfriedigung auf einem Stein zubrachte[3]. Als chronologische Grundlage wird man aber auch diese Vita nicht benutzen können, weder zum Erweis der Jahre 541—551, noch 412—422. Der Verfasser, der seinen Heiligen verherrlichen will, greift die Bilder einmal aus der Vita Symeons des Älteren, ein andermal aus der Vita Symeons des Jüngeren heraus. Infolgedessen sind uns aber seine Angaben nicht zuverlässig genug.

Es bleibt noch die dritte Zeitangabe, die in der Vita des hl. David. Wir haben schon gesehen, daß die Vita des hl. David relativ ursprünglich ist und auch die meisten Züge der Wahrscheinlichkeit

1) Vgl. von Dobschütz, S. 112.

2) Kekelidse, Zur Frage, S. 100. Daß Kek., der in seiner 5. These richtig betont hat, daß die Väter keine Schüler des Symeon seien und mit ihm gar nicht bekannt wären, trotzdem diese Chronologie, nach der die Väter zu Symeon gekommen sein sollten, aufrechthält, schließt einen Widerspruch in sich ein.

3) Es ist eine dringend notwendige Aufgabe, eine Untersuchung über die Beziehungen der Georgier zu den beiden Symeonen zu machen und dort die ganzen Probleme kritisch zu durchforschen.

bewahrt hat. Offenbar ist auch, daß die in ihr genannte Person des Patriarchen Elias von Jerusalem an die historische Persönlichkeit geknüpft ist. Der Patriarch Elias regierte 496—516. Aus der Vita geht hervor, daß der hl. David schon lange in Georgien war, bevor er nach Jerusalem kommt. Wenn wir den hl. David rund um das Jahr 500 nach Jerusalem gehen lassen und dabei voraussetzen, daß er 30 bis 40 Jahre in Georgien war, so können wir annehmen, daß die Väter in der Mitte des 5. Jhds. nach Georgien gekommen sind. Das stimmt zu der wertvollen Angabe bei Dschuanscher, dem armenischen Historiker des 8./9. Jhds. Auch nach dieser Angabe sollen die Väter im 5. Jhd. nach Georgien gekommen sein[1]. Für das 5. Jhd. könnte man auch als weiteres Argument eine Überschrift zu den Viten der syrischen Väter nennen, die wir bereits in einer Anmerkung behandelt haben[2].

Kehren wir von dieser chronologischen Ansetzung nochmals zu der Frage zurück, ob die Väter Monophysiten sein konnten. Im 6. Jhd. war die georgische Kirche allerdings offiziell monophysitisch. Wie sahen aber dort die Dinge im 5. Jhd. aus. Die Geschichte der georgischen Kirche ist noch nicht ganz erforscht. Am dunkelsten und unklarsten sind ihre Anfänge und die geschichtliche Entwicklung in den ersten Jahrhunderten; es lassen sich hierin nur allgemeine Entwicklungslinien, große Perioden und Wendepunkte bezeichnen. Dies gilt auch von der Geschichte im 5. Jhd. Wie der georgische Monophysitismus des 6. Jhds. aussah[3], und was für eine

1) Vgl. seine „Kurze Geschichte Georgiens" (arm.), hrsg. von dem venezianischen Mechitaristen, Venedig 1884, S. 95. 2) Vgl. S. 62 Anm. 4.

3) Es wäre sehr interessant, zu erforschen, ob die Formel: ὁ σταυρωθεὶς δι ἡμᾶς, die auf der Synode zu Waharschapat aufgekommen ist, in der georgischen Kirche bekannt und in Übung war. Vgl. die treffliche Untersuchung von Arschak Ter **Mikelian**, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu der byzant. vom 4.—13. Jhd., 1892. Besonders bemerkenswert ist S. 47. Der Kath. von Georgien Gabriel und der arm. Babken (488—531) beriefen das Landeskonzil, auf dem sie das Chalzedonense verdammten und in Christus nur eine Natur anerkannten. Erst nach 100 Jahren, zu Anfang des 7. Jhd.s haben die Georgier ihre Ansicht geändert. Sie verdammen den Monophysitismus und schlossen sich an das Chalzedonense bzw. an die griechische Kirche an (vgl. Dschawachischvili, Gesch. des georg. Volkes I, S. 246, Tiflis 1913, georg.). Nach Arschak Ter Mikelian hat Babken nur zwischen den Jahren 487—492 regiert und mit den Albaniern und Georgiern zusammen eine große Synode in Waharschapat abgehalten und verboten, unter Androhung des Bannes, Gemeinschaft mit den Chalzedonen-

Rolle das georgische Mönchtum gespielt hat, wissen wir nicht. Wir wissen nur, daß am Ende des 5. Jhds. die georgische Kirche sich an die armenische angeschlossen hat und mit ihr das Chalcedonense verdammt, um wiederum ein Jahrhundert später in Gestalt des Patriarchen Kirion dem Monophysitismus untreu zu werden. In der Zeit, in der die syrischen Mönche nach Georgien gekommen waren, war die georgische Kirche in den ganzen dogmatischen Streitigkeiten neutral, und dem Chalcedonense gegenüber stellte sie sich weder feindlich noch freundlich.

Betreffs der Frage, warum die syrischen Väter nach Georgien gekommen sind, meint Kekelidse, die Väter wären den monophysitischen Verfolgungen entronnen und suchten in Georgien, wo der Monophysitismus doch in der Blüte stand, Zuflucht, um die georgischen Monophysiten zu stärken.

Wir haben bereits wahrscheinlich gemacht, daß die Väter nicht im 6., sondern im 5. Jhd. nach Georgien kamen. Zu dieser Zeit aber waren in Syrien keine monophysitischen Verfolgungen einerseits, und anderseits war die georgische Kirche offiziell noch nicht monophysitisch. Das von Kekelidse betonte Motiv muß also beiseite bleiben. Die Viten selbst zeigen verschiedene Motive der Ankunft in Georgien: einmal ein rein zufälliges (David), dann menschlich sittliche Motive (Flucht vor Menschenruhm: Johannes) und endlich religiöse Berufung in zwei Formen: einer schlichteren (Josef) zur Missionierung des Landes und einer anderen ausgeschmückten und phantastisch dargestellten (Schio). Ebenso auch der Empfang: nach allen Viten werden die Väter mit großen Ehren empfangen; nach der David- und Johannesvita aber kommen sie unbemerkt nach Georgien und waren in Mchzetha unbekannt. Man könnte diese verschiedenen Ursachen kombinieren: a) das Verlangen, eine Mission im neubekehrten Lande zu betreiben; b) der Wunsch nach Einsamkeit und Fernsein von den Menschen. Diese beiden Motive lassen sich gut vereinigen, indem man annimmt, daß gerade die einsamen Gegenden, die die Mönche bevorzugten, als die gefährlichsten für das Heil der Menschen und als Sitz der Dämonen galten, die aus diesen Gegenden erst durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden sollten. In der Einsamkeit und Wüste sollten

sern zu halten; sie sollten mit den Chalzedonensern „wie mit den Juden" verfahren, und das Bekenntnis wurde unterschrieben und aufbewahrt.



himmlische Stätten geschaffen werden, wo kein Teufel und unreiner Geist vorhanden sein sollte[1].

Es bleibt uns übrig, noch folgendes Problem zu lösen: Zu welcher Nationalität gehörten die Väter? Waren sie Georgier oder Syrer?

Wir haben schon oben gelegentlich angedeutet, daß die führenden Männer Syrer waren, ihre Schüler dagegen sehr wohl Georgier sein konnten. Es ist aber in Anbetracht der fehlenden Quellen ganz scharf voneinander zu trennen.

Kekelidse hat bereits 1918 in der Vorrede zu seinen „Monumenta“ an der syrischen Herkunft der Väter Zweifel erhoben. 1925 hat er dann seine Zweifel zu Argumenten verdichtet (Zur Frage, S. 102—197). Danach waren die Väter Georgier. Sie wohnten in den verschiedenen syrischen Klöstern; als aber die Verfolgung gegen die Monophysiten ausbrach, flohen sie nach Hause (d. h. nach Georgien); nur die hl. David floh zuerst nach Jerusalem. Für seine These führt der Verfasser Argumente an wie die: Warum gehen die Väter — wenn sie nicht Georgier sind, gerade nach Georgien?[2] Woher konnte Johann plötzlich georgisch reden, wenn er kein Georgier war? Nach Georgien angekommen, zeigen sie

1) Bei diesem Hinausgehen in die Wüste handelt es sich nicht nur darum, daß der Mönch einen Ort sucht, wo er ungestört der Betrachtung obliegen kann; vielmehr ist auch noch die altorientalische Vorstellung lebendig, daß die Wüste der Aufenthaltsort der Dämonen ist. Vgl., wie die Dämonen dem hl. Antonius zurufen: *αποστα των ἡμετερων· τι σοι και τη ερημῳ; οὐ φερεις ημων την επιβουλην;* die Dämonen rufen — von Sabas vertrieben: *ὢ βια απο σου Σαβα. ουκ αρκει σοι ὁ χειμαρρος ο πυλισθεις υπο σου, αλλα και τω τοπω ημων ἐπεβης; ιδου υποχωρουμεν των ιδιων ἡμων* (b. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, S. 142, Anm. 1). Vgl. das Leben des hl. Johannes. Teufel sagen zu ihm: Du bist in unsere Ortschaften gekommen, die wir von Urzeiten her inne hatten, ... du willst dich mit Gewalt unseres Gebietes bemächtigen, jetzt aber, o Mönch, wenn du diese Ortschaften nicht freiwillig verläßt, so werden wir dich zwingen, zu lernen, in künftigen Zeiten fremde Gebiete nicht zu überschreiten (vgl. Sabinin, S. 202). K. trennt diese beiden Handlungen: Mission und Wüstenaufenthalt („Zur Frage“ 89) und stellt sich vor, daß man Mission nur unter der großen Masse treiben kann, wie z. B. die Mission des Apostels Paulus. Die Mönche aber verstanden unter Mission etwas anderes, als die große Kirche. Ihnen war es zunächst darum zu tun, mit dem Teufel zu ringen, der seinen Hauptsitz in der Wüste hatte, ihn aus der Wüste zu verbannen. Vgl. die Untersuchung von Karl Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen (Preußische Jahrbücher 33, 1898).

2) Warum geht z. B. ein deutscher Missionar nach Indien, — etwa, weil er ein Indier ist?



sich so vertraut mit den georgischen Sitten und Gebräuchen, wie es einem Fremden vollständig unmöglich wäre. Das sind aber keine beweiskräftigen Argumente; sie übersehen auch zum Teil den Charakter der Viten als hagiographischer Dichtung. Die Verfasser der Viten waren Georgier, die mindestens 700 Jahre von den Heiligen entfernt waren; ist es nicht natürlich, daß ihre Heiligen ganz von selbst den georgischen Typ ihrer Zeit erhielten? Das monastische Leben, wie es uns in den Viten entgegentritt, ist aber anderseits durchaus nicht wesentlich verschieden von dem des übrigen orientalischen Mönchtums. Es scheint uns keine Übertreibung zu sein, wenn wir behaupten, daß sämtliche Viten durch die Änderung der Personen- und Ortsnamen sich ebensogut beispielsweise auf äthiopische oder koptische Anachoreten beziehen könnten. Nicht beweiskräftiger ist das vierte Argument: „Es heißt im Leben des hl. Schio: als er bei Johannes war — hat er in vier Jahren die georgische Sprache gelernt. Beim Beten und Psalmodieren aber bediente er sich der griechischen und syrischen Sprache, weil er diese Sprachen ebenfalls erlernt hatte.“ Wenn Schio Syrer war, wozu braucht der Verfasser nachdrücklich zu betonen, daß er seine Muttersprache „erlernt“ hatte? Deswegen glaubt Kekelidse annehmen zu können, daß Schio Georgier war. Es ist in der Tat merkwürdig, daß der Verfasser beidesmal sich des Wortes „erlernt“ bedient, das man für die Muttersprache nicht braucht. Man kann aber auch mit eben der gleichen Berechtigung die Gegenfrage aufwerfen: Wenn er „Georgier“ war, wozu brauchte er diese Sprache zu „erlernen“? Die Erwähnung, daß der hl. Schio beim Beten und Psalmodieren sich der griechischen und syrischen Sprache bediente, ist aber schon ein Beweis dafür, daß er kein Georgier war. Wozu brauchte er sich sonst in Georgien der fremden Sprache zu bedienen?

In Syrien dagegen waren damals in den Klöstern beide Sprachen (griechisch und syrisch) vertreten, und es ist gar nicht auffallend, wenn der hl. Schio, in Georgien angekommen, an dieser Praxis festhält, zumal er in vier Jahren nicht imstande sein konnte, die schwere georgische Sprache so zu erlernen, um georgische, liturgische und sonstige Gebetsbücher frei zu lehren. Es ist zudem auch eine dunkle Frage, ob damals (Mitte des 5. Jhds.) dies alles schon in der georgischen Sprache vorhanden war!

Fassen wir jetzt unsere Thesen zusammen:

1. Das georgische Mönchtum in seiner anachoretischen Form kann nicht von den syrischen Vätern gegründet sein; sie hat schon in Georgien lange vor ihrer Ankunft existiert; die syrischen Väter sind vielmehr Stifter des cönobitischen Lebens — darin liegt ihre Größe und unvergängliche Bedeutung.

2. Sie waren syrische Asketen und kamen in der Mitte des 5. Jhds. [wie die Verfasser von ihren Viten es wahrscheinlich machen] nach Georgien zur Missionierung des Landes, und zwar in der Form, die im damaligen Mönchtum üblich war.

3. Wieviel sie an Zahl waren, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich wurden ihre Viten — auf Grund der Erlebnisse — von ihren Schülern schon sehr früh aufgeschrieben, sind aber leider in ihrer frühen Form verloren gegangen.

4. Die Viten, die wir jetzt besitzen, stammen sämtlich aus dem 12. Jhd. und sind meistenteils legendarische Schöpfungen der Mönche — auf Grund der verschiedenen Quellen — zu dem Zweck, ihren Klöstern und lokalen Heiligen ein allgemeines Ansehen zu verschaffen.

5. Im Laufe der Zeit wurden die Väter aus der Mitte des 5. Jhds. in die Mitte des 6. versetzt und ihre Viten dem Katholikos Arsen I. (855—882) zugeschrieben, weil er gerade als ein Hauptgegner der antichalcedonensisch gesinnten Armenier galt.

Der Einfluß Picos auf Erasmus

Von Dr. Ivan Pusino, Berlin

Folgende Untersuchung ist ein kurzer Auszug aus meiner in Vorbereitung befindlichen Studie über Erasmus und hat den Zweck, den Einfluß Gio. Picos della Mirandola auf das 1501 geschriebene, 1503 veröffentlichte „Enchiridion militis christiani“ des Erasmus zu besprechen. Was das „Enchiridion“ in der Entwicklung der religiösen Anschauungen seines Verfassers bedeutete, weiß jeder Erasmusforscher. Hier die Worte Mestwerdts[1]: „Einmal laufen in dieser Schrift (d. h. im „Enchiridion“) die vorher nur mehr oder

1) P. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, 1917, S. 14—15.



weniger flüchtig angedeuteten, daher auch in ihrem Zusammenhange nur teilweise erkennbaren Gedankenlinien zum ersten Male zu einer — freilich nichts weniger als systematischen, aber doch in der Durchführung einer Reihe „programmatischer" Thesen prinzipiell bedeutsamen — Gesamtanschauung des Christentums zusammen; erst von ihr aus rückwärts blickend wird man die Art und Bedeutsamkeit der „Grundlagen" abschließend würdigen können. Zum anderen bildet das „Enchiridion" den Abschluß der Epoche, die als die Zeit der „Lehrjahre" des Erasmus bezeichnet werden kann."

Die erste Anspielung auf den beginnenden Einfluß der Florentiner Humanisten sehe ich in dem Briefe, den Erasmus im November 1499 an J. Sixtin aus Oxford richtete. Die Florentiner Humanisten bezeichneten ihre Versammlungen, bei denen sie ihre philosophischen Diskussionen hielten, als „Academia"; meistens fanden diese Versammlungen bei Mahlzeiten statt. In dem erwähnten Briefe beschreibt Erasmus eine solche Versammlung bei Essen und Wein und die dabei entstandene theologische Controverse zwischen den Anwesenden. Erasmus nennt die Versammelten „die besten Leute, die eine Akademie zu bilden im Stande wären, nicht nur eine Tischgesellschaft" [1]. In einem anderen Briefe aus der Zeit seiner ersten Englandreise vergleicht Erasmus seinen neuen englischen Freund, John Colet, mit Plato (Coletum meum cum audio, Platonem ipsum mihi videor audire) [2]. Ein verhängnisvoller Vergleich, der auch auf das Florenz Ficinos und Picos hinweist! Solche Redensart und solcher Wortgebrauch seitens Erasmus' sind kein Zufall. Denn vor seiner Reise nach England findet man in seinen Schriften keinen Hinweis auf die Florentiner „Platoniker". Das nun erwachende Interesse des Erasmus für die Florentiner Humanisten wird leicht durch den vermittelnden Einfluß seiner englischen Freunde, John Colet und Thomas Morus, erklärlich. Die Engländer kannten die Werke der Florentiner. Thomas Morus ist begeistert für Giovanni Pico della Mirandola, dessen Schriften er aus dem Lateinischen ins Englische übersetzt hat. Bemerkt sei, daß diese Übersetzung den Brief Picos an seinen Neffen vom 12.—15. Mai 1492 und Picos „Zwölf Regeln des wahren christlichen Lebens"

1) Allen, Opus Epistolarum Erasmi, I, p. 268.
2) Allen a. a. O., I, p. 273.



enthält. Freilich ist das Entstehungsjahr dieser Übersetzungen schwer zu bestimmen. Der englische Gelehrte Rigg, der die neue Ausgabe dieser Arbeit des Thomas Morus besorgte, ist für „about 1510", ohne Angabe der Gründe dafür[1]. Rigg wiederholt hier die Vermutung Seebohms, daß des Thomas Morus Ausgabe der Übersetzungen von dem Jahre 1510 „wahrscheinlich die erste sei"[2]. Keinem Zweifel aber unterliegt die frühere Bekanntschaft des Morus mit Giovanni Pico. Thomas Morus besuchte nämlich die Oxforder Vorlesungen John Colets im Wintersemester 1496—97, wo Pico des öfteren zitiert wurde[3]. Nicht nur in seinen Vorlesungen gibt Colet seine Bekanntschaft mit Picos Schriften kund. Das „Heptaplus" Picos war Beispiel und Muster für seine „Briefe an Radulphus"[4].

Erasmus' englische gelehrte Freunde, vertraut mit den Schriften Picos, mußten auch Erasmus' Interesse für Pico gewinnen. Erasmus erwähnt Picos Namen allerdings erst etwas später. Diese Tatsache hat aber ihre Erklärung. Aus England im Januar 1500 abgereist, hatte Erasmus in den folgenden Monaten mit finanziellen Schwierigkeiten besonders hart zu kämpfen, die ihn in seiner Arbeit sehr hinderten und ihn oft bis zur Verzweiflung führten[5]. Nur mit größter Mühe setzte Erasmus seine Studien fort. Als erstes wichtiges Erzeugnis seiner literarischen Arbeit ergaben sich die „Adagiorum Collectanea" (Sommer 1500). In der Widmung an Lord Montjoy findet sich der erste direkte Hinweis auf Pico seitens des Erasmus.

---

1) Rigg: „Gio. Pico della Mirandola: his life by Gian-Francesco Pico: three of his letters; his interpretation of psalm XVL; his twelve rules of a christian life; his twelve points of a perfect lover; and his deprecatory hymn to God· Transl. by Sir Thomas More", 1890, p. XI.

2) „The Oxford Reformers", Ausgabe 1867, S. 121, Anm. 3: „this is probably the original edition."

3) Lupton, Life of John Colet, 1909, S. 67, Anm. 1.

4) „Johanni Coleti Opuscula quaedam theologica", published by J. H. Lupton, 1876, S. XXIII, 3.

5) Nihil bene mihi animus ominatur. Video imprudentius esse consilium et a meis moribus vehementer abhorrens, verum maximum telum necessitas omnia cogit experire (Juli 1500. Allen, I, ep. 128, p. 298). Emoriar autem si quid unquam in vita sic repugnante animo scripsi ut has nugas, imo gnathonismos, quas ad Dominam, ad Praepositum, ad Abbatum scripsi (27. Januar 1501, Allen, I, ep. 146). Es handelt sich hier um Geldbitten, die Erasmus an verschiedene Personen durch seine Not zu schreiben gezwungen war.

Von den neueren Schriftstellern sprechend, nennt Erasmus drei: Giovanni Pico della Mirandola und dessen Zeitgenossen und Freunde — Hermolao Barbaro und Angelo Poliziano. Begeistert lobt Erasmus die „doctrina“ und „eloquentia“ Picos und das „göttliche Glück seines Genies“[1].

Bevor wir uns der Analyse des „Enchiridions“ zuwenden, bemerken wir, daß ein Vergleich zwischen diesem Schreiben des Erasmus und den Schriften Picos große Schwierigkeiten hat, besonders wegen der ganz verschiedenen Art beider Schriftsteller, ihre Werke zu schreiben. Erasmus strebte, von seiner Jugend an, die lateinische Sprache vollkommen zu beherrschen. Sein ausgesprochener Wunsch war, einen leichten und klaren Stil zu gewinnen, ein „Poet“ und „Orator“ zu werden. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht schon seine erste Arbeit „In Laurentii Vallae elegantiarum epitome“[2], dessen Zusammenstellung die Aufgabe hatte, den richtigen Gebrauch wichtigster lateinischer Wörter zu erleichtern. Die Briefe, die in Erasmus' Jugendjahre gehören, sind meistens nur aus literarischem Eifer entstanden. Wie Erasmus in seinem „Catalogus omnium lucubrationum“ aus dem Jahre 1523 selbst anerkennt, schrieb er in diesen Jugendjahren mit einem besonderen Ziel: „Die Freunde auffordernd, übte ich meine Feder in dem (literarischen) Streite mit ihnen“[3]. Im Jahre 1498 bekennt Erasmus folgenderweise seine Wünsche: „Nichts anderes wünsche ich mir . . . als die Muße zu lesen und zu schreiben“[4]. Entsprechend diesen seinen Wünschen und Zielen, gewann Erasmus bis zum Jahre 1501 eine beachtenswerte und eigenartige Art, fließend und beredt zu schreiben. Dagegen blieb Picos Art und Weise, lateinisch zu schreiben, immer etwas schwerfällig. Im Gegen-

1) Sed ut ad neotericos nostra festinet oratio, non verebor Hermolaum Barbarum, Picum Mirandulanum, Angelum Politianum in maximis autoribus ponere; qui suorum temporum vel doctrina vel eloquentia adeo non fuere contenti, ut mihi cum antiquitate certamen sumpsisse videantur, et haut scio an veterum permultos praecesserint, Picus quidem divina quadam ingenii felicitate (Allen, I, p. 293).

2) Erasmi Opera omnia, ed. Clericus, t. I, p. 1065.

3) Allen, I, p. 2: „Calamum exercui, provocatis sodalibus quibuscum decertarem.“

4) Allen, t. I. p. 202: „Nihil aliud cupio quam mihi dari ocium ... aliquid aut legere aut scribere.“

satz zu Erasmus, der besonderes Interesse auf seinen Stil verwendete, legte Pico nur auf den Inhalt seiner Schriften Wert. Wie Pico selbst sagt, strebte er stets nur nach der Wahrheit allein[1]. Interessant ist es, daß Erasmus Picos Art, literarisch zu schaffen, ebenso verstand. In Erasmus' Dialog „Ciceronianus“ aus dem Jahre 1528 äußert sich einer der Mitsprechenden über Pico folgendermaßen: „Ganz göttlicher Begabung, mit einem allumfassenden Geiste, hat er seinem Stil doch dadurch nicht wenig geschadet, daß er (nicht für ihn, sondern nur) für Sprachwissenschaft, Philosophie und Theologie Sorge trug“[2]. Dieser große Unterschied in der Art zu schreiben, dieser ganz verschiedene Stil erschwert aber höchstens jeden Versuch, eine Nachahmung zu irgend einem Schreiben Picos bei Erasmus zu entdecken. Nicht die wörtlichen Übereinstimmungen, sondern der gleiche Ideenaufbau ist bei solchem Vergleich zu suchen. Findet man aber im „Enchiridion“ auch wörtliche Nachahmungen, so gewinnen sie eine desto größere Bedeutung.

Wenden wir uns jetzt zum „Enchiridion“. Woher nahm Erasmus diesen etwas merkwürdigen Namen „Enchiridion“, fragt man sich. Die Frage führt uns zu den Florentiner Humanisten. Unter den Briefen Picos, die in seinen „Opera“ gedruckt sind, gibt es einige wenige an Angelo Poliziano. In zwei von diesen Briefen spricht Pico von Polizianos Übersetzung des „Enchiridion“ Epiktets[3]. In einem Brief spricht Pico seine große Wertschätzung von Polizianos Übertragung aus („Epictetum tuum ... omnino velim“, Pici Opera, ed. 1601, p. 245). Der zweite Brief ist für uns bemerkenswerter. Pico gibt da eine Übersicht der Philosophie Epiktets, lobt seine stoische Entbehrung alles Äußer-

---

1) „Dabo hoc mihi et meipsum hac ex parte laudare me nunquam vel sperasse vel quaesiisse ... quam a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem“, Pici opera, 1557, p. 322.

2) Bulephorus: „Quid Jo. Picum Mirandulae comitem?“ Nosoponus: „Indolem plane divinam narras, ingenium ad omnia factum, sed huius quoque dictionem nonnihil vitiavit linguarum ac philosophiae atque etiam theologiae cura“ (D. Erasmi Roterodami Dialogus Ciceronianus, edidit Schönberger, 1919, S. 57).

3) Polizianos lateinische Übersetzung des „Enchiridion“ Epiktets erschien im Druck im Jahre 1497. Daß Erasmus Polizianos Werke kennt, beweist das Nennen seines Namens in den Briefen des Erasmus, die gerade aus dieser Zeit stammen (so z. B. Allen, I, p. 294, Juni 1500).



lichen und weist darauf hin, daß er, Pico, sein Leben nach Epiktets Vorschriften richte („Alia, quae externa sunt, negligamus . . . ad Epictetum tuum effinxerimus vitam nostram“, ibid., p. 253). Nun findet sich auch im „Enchiridion“ des Erasmus eine direkte Anspielung auf Epiktet und gerade an seine Lehre des inneren Wertes der Tugend im Gegensatz zu den äußeren Dingen — in ähnlicher Weise also, wie diese Lehre in Picos zweitem Brief an Poliziano gegeben ist („iuxta Epicteti partionem, praeter unam animi virtutem reliqua omnia extra hominem sint“ [1]).

Auf eine weitere Berührung mit Pico führt uns der Vergleich des Briefes Picos an seinen Neffen vom 12.—15. Mai 1492 (den ich weiterhin als „Epistola“ bezeichne [2]), mit dem „Enchiridion“ des Erasmus. Jener Brief ist an Picos Neffen gerichtet zu der Zeit, als dieser im Dienste des Herzogs von Ferrara stand und sich an dessen Hof befand. Auch das „Enchiridion“ ist von Erasmus in der Form eines Briefes abgefaßt. Es fängt an mit einer Anrede an den Freund, der des höfischen Lebens müde ist, und der einen sicheren Führer sucht, um zur Tugend zu gelangen [3]. Sehr interessant ist die Frage nach dem Namen dieses Freundes. Nur in einer lateinischen Ausgabe aus dem Jahre 1515 von Th. Martens in Löwen und in den zwei ersten deutschen Übersetzungen aus dem Jahre 1521 ist der volle Name angegeben: Johann German [4]. In allen übrigen Ausgaben des „Enchiridion“, die zur Lebenszeit des Erasmus die große Zahl 55 erreichten, fehlt der Name; die Anrede ist nur: „amico cuidam aulico“. Diese Tatsache ist merkwürdig, da Erasmus' sämtliche Arbeiten, sogar die kleinsten und unbedeutendsten, jemandem gewidmet sind. Es war daher selbstverständlich, daß der gelehrte Herausgeber der Erasmusbriefe, Allen,

1) Enchiridion, Opera omnia ed. Clericus, t. V, p. 60. Diese Ausgabe des Enchiridion liegt auch allen folgenden Zitaten zugrunde.

2) Pici Opera omnia, ed. 1601, p. 231 sq. Der Brief ist von Arth. Liebert in seiner „Ausgabe der Schriften Picos“, 1905, S. 117—124, trefflich ins Deutsche übersetzt.

3) Ais enim te jam pridem aulicae vitae pertaesum . . . (Enchiridion, p. 1—2).

4) „Enchiridiou oder handbüchlin eins waren christlichen und strytbarlichen lebens de Latyn nach vertütscht durch Johannem Adelphum“, Zu Basel im jar 1521: Erasmus Rotterdam entbeut seim fründ Johanni German eim hoffman seinen gruss. Dieselbe Anrede liest man auch in einer anderen deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1521, der des Leo Jud, des Pfarrherren zu Eynsiedlen.

den Versuch machte, den Adressaten des „Enchiridion" zu entdecken. Seiner Vermutung nach, ist es kein anderer als ein gewisser Jean de Trazegnies (a. a. O. I, p. 373). Bei seiner Forschung nach diesem Namen, läßt Allen den von Erasmus selbst angegebenen Namen Johann German vollständig außer Acht, obwohl er auch Allen bekannt ist (I, p. 374). In meiner Nachforschung nach dem Adressaten des „Enchiridion" begann ich also mit dem von Erasmus selbst angegebenen Namen. Mein Versuch aber festzustellen, wer der Johann German war, scheiterte. Es ist also berechtigt, anzunehmen, daß der Name „Johann German" ein fiktiver ist. Diesen Namen anzugeben, mag für Erasmus unmöglich geworden sein; darum hielt er es für einen richtigen Ausweg, überhaupt keinen Namen, sondern nur die geheimnisvolle Anrede „amico cuidam aulico" zu gebrauchen. Die Tatsache, daß Erasmus unter gewissen Umständen auch sonst anonym schrieb[1] oder sich an pseudonyme Adressaten wendete[2], ist bekannt und unterstützt meine obige Hypothese.

Der erste Vergleich zwischen der „Epistola" und dem „Enchiridion" führt uns also zu folgenden Schlüssen: Pico schrieb wirklich einen Brief an seinen Neffen, der damals ein Hofmann war. Bei Erasmus ist die Briefform eine bloße Nachahmung. Erasmus hat nicht nur die epistolare Form, sondern auch Einzelheiten beibehalten: 1. der anonyme Adressat ist auch ein Hofmann; 2. der einmal von Erasmus angegebene Name heißt — „Johann German", Picos Neffe hieß auch „Johann Franciscus".

Gehen wir jetzt zu dem Inhalt jenes Briefes Picos und dem des Enchiridion über. Der Hauptinhalt des Briefes ist kurz gefaßt folgender: Die Welt ist voll Sünde, und ständig versucht sie, den Christen mit ihren Verführungen zu verlocken (I, II). Darum ist das Leben jedes wahren Christen ein steter und schwerer Kampf mit dem sinnlichen Begehren, mit dem Teufel (III). Die wichtigste Waffe, die der Christ sich zu diesem Kampfe verschaffen muß, ist sein eigener Wille zum Siege (IV, V). Alle irdischen Ziele haben einen zweifelhaften Wert. Obwohl ihr Erreichen mit nicht kleiner Mühe verbunden ist; Beispiele dazu bietet das Leben eines Kauf-

1) So z. B. die beißende Satyre „Julius Exclusus", darüber vgl. J. B. Pineau: Érasme et la papauté, 1924.

2) So z. B. der sogenannte Brief „an Lamberto Grunnio"; darüber: Allen, II, p. 291, und Nichols, The Epistles of Erasmus, II, p. 337.

manns oder eines Höflings (VI, VII). Also erfordern Reichtum, Erfolg im öffentlichen Leben und dergleichen mehr, um erreicht zu werden, nicht geringere Bemühungen, als die Güter des Himmels. Wie wahnsinnig ist es, bei gleichen Anstrengungen nach den vergänglichen und zweifelhaften Gütern zu streben und nicht nach den ewigen und wahren (VIII). Denn Frieden ist der Lohn des Gerechten, und Angst, Sorgen und ewiger Tod sind die Strafe des Gottlosen, wie es die nie irrende Wahrheit des göttlichen Wortes bezeugt (IX, X, XI). Doch blind sind die Menschen, und es gibt nur wenige wahre Christen; darum streben die meisten nach solchen unnötigen Sachen, wie nach Reichtum (XII, XIII, XIV). Man muß aber nicht das Wohlgefallen der Menschen suchen, sondern die Gunst Gottes erstreben (XV). Zwei Mittel hat der Christ in seinem Kampfe mit der Welt: Almosen und Gebet (XVI). Gebet bringt uns die unbedingt nötige Hilfe Gottes (XVII). Nicht die Länge des Gebetes macht es wirksam, sondern die innere Überzeugungskraft (XVII). Nützlich ist auch das stetige Lesen der heiligen Schrift (XIX). Todesfurcht und Gottesliebe sollen zwei Stachel des Gläubigen zum Kampfe nach ewiger Seligkeit sein. Denke darum an den immer nahen Tod (XX).

Alle diese zwanzig Thesen, in die man den Inhalt der „Epistola“ zergliedern kann, wiederholen sich im „Enchiridion“. Der folgende parallele Text gibt dafür den Beweis.

„Epistola“ Jo. Pici Mirandulae	„Enchiridion“ Des. Erasmi Rot.
I. Discendi tibi a me plurimas statim ad malum oblatas occasiones, quae te perturbent ...	I. Sine fine tot ferratis vitiorum copiis oppugnemur, tot captemur artibus, tot appetamur insidiis (p. 1).
II. Adversarii christiani: 1. fallax mundus, 2. malus daemon, 3. caro . . . adversus spiritum, 4. Circeis poculis in illecebrosa species brutorum deformat ...	II. Tres improbissimi hostes: caro, diabolus, mundus (p. 23). 1. Mundus hic praestigiator ... (p. 2); 2. nequissimi daemones . . . (p. 2); 3. pars carnalis, per quam versutissimus serpens ad mortiferas voluptates mentem nostram illectat (p. 2); 4. Circes pocula ... verti prorsus ex hominibus in pecudes (p. 29).
III. Victoriae locus quis esse potest ubi pugna non est?	III. Memineris, nil aliud esse vitam mortalium, nisi perpetuam quandam militiam (p. 2).

Picus:	Erasmus:
IV. Nemo vinci potest invitus; neque alliis nobis ut vincamus viribus opus est, quam ut vincere ipsi velimus.	IV. Nemo hic non vicit, nisi qui vincere noluit (p. 6).
V. in eius (christiani) arbitrio posita est victoria.	V. Nihil unquam vehementer imperavit sibi humanus animus, quod non effecerit (p. 16).
VI. Mercator ... post decennem navigatione, post mille incommoda ...	VI. Jam vel quid non facit, vel patitur mercator, per mare pauperiem fugiens? (p. 23.)
VII. De militia saeculi nihil est quod ad te scribam, cuius miserias ipsa satis te docuit et docet experientia. In principem gratia promerenda ... in honoribus ambiendis ... quantum sit anxietatis!	VII. Aulicam vitam quis nescit esse aerumnarum plenam? ... quanta sollicitudine ambienda principis gratia ... (p. 23).
VIII. Non potest non extremae esse dementia, ibi nolle potius laborare, ubi a labore itur ad mercedem, quam ubi a labore itur ad supplicium?	VIII. Nonne extremae dementiae sit, malle pari labore parare mortem aeternam, quam vitam immortalem? (p. 24).
IX. Felicitas animi pax est.	IX. Pax igitur summum illud est bonum ... (p. 9).
X. Nihil enim impiis est tutum, nihil pacatum, omnia metum, omnia curas intentant, omnia mortem.	X. Incommoda pecati cogites: anxietas animi, inquietudo (p. 51). En tibi Paulus ... respondet: stipendium, inquiens, peccati mors (p. 3).
XI. Verbum est Dei qui nec falli potest, nec fallere.	XI. Veritas Dei neque fallit, neque fallitur (p. 8).
XII. O caeca hominum mentes, o pectora caeca!	XII. o caeci caecorum duces! (p. 11, p. 44).
XIII. Quid possumus aliud dicere quam multos esse nomine christianos, sed re paucissimos.	XIII. Hi sunt nomine duntaxat christiani ... (p. 11).
XIV. Nam si illa sunt vera, difficillimum esse divitem ingredi regnum coelorum, quid cumulandis quotidie divitiis inhiamus?	XIV. Tu credebas solis monachis interdictam esse proprietatem, indictam paupertatem? Errasti, utrumque ad omnes christianos pertinet (p. 47).
XV. ... Si homini placeres, Christi servus non esses.	XV. Proba non quae mirentur homines, sed quae sit voluntas Dei (p. 44).

Picus:	Erasmus:
XVI. Remedia adversus mundum et satanam: eleemosyna atque oratio.	XVI. Auge eleemosynas (p. 53); Mansuete ... subvenire egenti in summa omnes opes tuas (p. 36). Semper armatos esse vuit Paulus qui sine intermissione jubet orare. Precatio pura in coelum subducit adfectum, arcem videlicet, hostibus inaccessam (p. 5).
XVII. Quid enim possumus sine auxilio Dei?	XVII. Cave, ne quid inde tuis meritis arroges, sed tantum gratiae beneficentiaeque Dei feras acceptum (p. 52).
XVIII. Nec cura, quam longa sit oratio tua, sed quam efficax, quam sit ardens.	XVIII. Tu fortasse cum oras, hoc modo spectas, quantum psalmorum permurmuraris et multiloquium orandi virtutem arbitraris, quod vitium potissimum est . . . Audi quod apud Mattheum nos doceat Christus: orantes, inquiens, noli te multum loqui, sicut Ethnici faciunt, putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur. Non strepitus ille labiorum, sed ardens animi votum ... (p. 6).
XIX. Nihil Deo gratius, nihil tibi utilius facere potes, quod si non cessaveris litteras sacras nocturna versare manu, versare diurna.	XIX. Hic tibi semper habendus in sinu, nocturna versandus manu, versandus diurna (p. 66).
XX. Te quoque, etiamsi diu vixeris, brevi esse moriturum.	XX. At hoc cogita, quam aerumnosa, quam fugax sit vita praesens, quam undique imminens insidiosa mors, quam passim opprimit inopinantes (p. 56).

Aus dem oben angeführten Vergleich sieht man deutlich, daß sich der ganze Inhalt der „Epistola“ mit den Behauptungen des „Enchiridion“ deckt. Dabei sei bemerkt, daß das „Enchiridion“ mit öfteren Wiederholungen und Zurückgreifen auf das schon vorher Gesagte geschrieben ist. So könnte man zu verschiedenen der XX Thesen der „Epistola“ nicht nur die von mir angeführten Stellen, sondern noch andere mehr aus dem „Enchiridion“ gesellen. Es genügen, scheint mir, die Belege, die ich zusammenstellte, um zur Überzeugung zu gelangen, woher Erasmus den Inhalt für sein „Enchiridion“ entlehnte. Betrachten wir etwas näher die von mir

angeführten Übereinstimmungen, die sich teilen: 1. in Übereinstimmungen dem Inhalte nach und 2. in wörtliche Übereinstimmungen. Die auffallendste dieser Übereinstimmungen: Die drei von Pico angeführten Feinde, die den Gläubigen zu vernichten suchen, sind auch von Erasmus angenommen, dabei mit derselben Charakteristik (These II). Merkwürdig ist besonders derselbe Hinweis auf die „Schalen Circes". Der Satz Picos, daß „Niemand besiegt sein kann wider seinen Willen", wird von Erasmus buchstäblich wiederholt, nur nicht im Passivum, sondern im Activum (These IV). Beide Beispiele des Trübseligen und des sinnlosen Treibens der Menschen sind bei Pico und Erasmus dieselben: beide nehmen die Beispiele des Kaufmanns und des Höflings. Bei dem zweiten Beispiel wiederholt sich der Hinweis, daß der Adressat die Mühsalen des höfischen Lebens selbst kennt. Der Hinweis auf das Bemühen um des Fürsten Gunst hat sogar den gleichen Wortlaut (These VII). Besonders auffallend ist die Frage, die sich Erasmus in demselben Gedankengang und fast mit denselben Worten stellte: wegen der Dummheit, bei gleichen Bemühungen das Irdische dem Himmlischen vorzuziehen (These VIII). Die Schilderung der Seele des Gottgetreuen einerseits und des Gottlosen andererseits ist bei beiden die gleiche (These IX, X). Die Behauptung der Autorität des Wortes Gottes ist mit denselben Ausdrücken gegeben (These XI). Die Mittel, die Pico gegen die Welt zu verwenden rät, sind auch von Erasmus angenommen: Almosen und Gebet. Das letzte wird von Erasmus und von Pico gleich beurteilt, wobei Erasmus dem Pico auch im Wortlaut nahe kommt (These XVIII). Der Rat, die heilige Schrift häufig zu lesen, ist von beiden mit demselben Zitat aus Horaz (de arte poetica, v. 269) bekräftigt, wobei weder Pico, noch Erasmus sagen, daß es sich hier um ein Zitat aus Horaz handelt (These XIX).

Bei dem obenangeführten Vergleich gingen wir von der Betrachtung der „Epistola" aus, deren Inhalt wir als Ausgangspunkt unserer Untersuchung nahmen. Wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit dem „Enchiridion" zu, und untersuchen wir seinen Inhalt. Die ersten drei Kapitel des „Enchiridion" scheinen ein abgeschlossenes Ganzes zu bilden. Im Kapitel I ist der Ausgangspunkt der folgenden Betrachtungen gegeben: Erasmus bezeichnet darin das Leben des „christlichen Streiters" als einen unaufhörlichen Kampf; die

Kapitel II und III besprechen ausführlich die Waffen, die der christliche Streiter zu seinem Kampfe notwendig hat. Unabhängig von den drei ersten sind die Kapitel IV—VII, die eine Art psychologischer Äußerungen über Geist und Körper des Menschen, über den moralischen Wert der Vernunft und dergleichen enthalten. Das ausführlichste Kapitel VIII hat eine selbständige Bedeutung: es besteht aus 22 Kanones oder Regeln, denen der Christ zu folgen hat Endlich besprechen die Kapitel IX—XVII die verschiedenen Laster der Menschen und die propädeutischen Mittel dagegen.

Betrachten wir den Ideengang der ersten drei Kapitel. Das erste Kapitel heißt: „Vigilandum esse in vita“ und enthält folgende Sätze: Die verführerische Welt hält die meisten Menschen mit ihren Verlockungen fest [1]. Ohne Unterbrechung greifen die sündhaften Gelüste nach uns [2]. Zur Rechten und Linken, von vorne und hinten umlagert uns die Welt, die ganz im Argen liegt [3]. Darum soll unser Leben nichts anderes als ein beständiger Kriegsdienst sein [4]. „Unzählige sind wider dich“, sagt Erasmus, „aber der für dich eintritt, ist allein stärker als sie alle. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? ... Habe du nur von ganzem Herzen den Wunsch, zu siegen. Der Ausgang unseres Kampfes ist garnicht zweifelhaft.... Hier wird nur besiegt, wer nicht siegen will [5]. Des Siegers Lohn ist die selige Unsterblichkeit [6]. Der Sünde Sold ist dagegen der Tod der Seele [7]. Vergleicht man den Inhalt dieses ersten Kapitels mit dem Anfang der „Epistola“, so sieht man, daß sich alle die

---

1) Vulgus hominum, quorum animos mundus hic praestigiator blandissimis ludibriis tenet occupatos.

2) Sine fine tot ferratis vitiorum copiis oppugnemur, tot captemur artibus, tot appetamur insidiis.

3) Tum rursus a dextra laevaque, a fronte pariter atque a tergo mundus hic nos oppugnat qui ... totus in vitiis est constitutus.

4) memineris oportet, nil aliud esse vitam mortalium, nisi perpetuam quamdam militiam.

5) Innumerabiles adversum te, sed qui pro te stat, unus plus potest omnibus. Si Deus pro nobis, quis contra nos? Tu modo victoriae votum toto pectore concipe ... ne anceps est nostri Martis exitus ... Nemo hic non vincit, nisi qui vincere noluit.

6) Quae vero victori praemia proposuit noster Agonothetes? felicem immortalitatem.

7) Tu vero tam foedam toleras, animae mortem mercedis loco reportaturus.

angeführten Thesen mit den führenden Gedanken der „Epistola“ decken.

Etwas anders steht es mit dem Kapitel II des „Enchiridion“, das den Titel: „De armis militiae christianae“ trägt. In ausführlicher Weise beschreibt da Erasmus zwei der wichtigsten Waffen des christlichen Streiters: Gebet und Erkenntnis. Hier zeigt sich ein scheinbarer Widerspruch mit der „Epistola“, die an dieser Stelle: Almosen und Gebet anführt. Aber erstens empfehlen beide das „Gebet“; und beide erläutern es in derselben „geistigen“ Weise und sogar mit denselben Ausdrücken [1]. Zweitens: Almosen empfiehlt (freilich an einer anderen Stelle des „Enchiridion“) auch Erasmus seinem Briefempfänger eifrig [2]. Drittens: Die Erkenntnis, wie sie Erasmus für den Christen für notwendig hält, versteht er in auffallender Weise ebenso wie Pico (nicht nur in der „Epistola“, sondern auch in seiner bekannten Rede „De hominis dignitate“). Was die zweite Waffe des „christlichen Streiters“, die Erkenntnis betrifft, so drängt Erasmus zuerst darauf, daß der christliche Streiter die heilige Schrift gut kennen lernen und sie häufig lesen soll; diese Forderung äußert Erasmus in denselben Worten, wie Pico in der „Epistola“ [3].

Als unmittelbare Fortsetzung des zweiten Kapitels des „Enchiridion“ ist das dritte Kapitel anzusehen, das den Titel trägt: „Caput esse sapientiae, ut temet ipsum noris, deque duplici sapientia, falsa et vera“. Auch hier wiederholt Erasmus die Gedanken Picos. Als „die Hauptsache der Weisheit“ nennt Erasmus „Selbsterkenntnis“: „Die Alten haben geglaubt, sie sei eine Himmelsbotschaft, und großen Meistern hat sie wohlgefallen; sie meinten, alle Kraft der Weisheit stecke darin“. Darum verlangt Erasmus (p. 12) von seinem Adressaten: „tute tibi sis quam maxime cognitus“. Auch weiterhin wiederholt sich im „Enchiridion“ diese Forderung, so z. B. in folgender präziser Form (p. 25): „Prima illa regula: nosce te ipsum et tuo te modulo metire“. Bei Pico ist diese Forderung einer der Hauptgedanken in der „Oratio de hominis dignitate“. Hier zum Vergleich die entsprechenden Zitate aus „Oratio“ und „Enchiridion“; dabei sei bemerkt, daß Pico die Namen der

---

1) Siehe oben S. 84, Tafel, These XVIII.

2) These XVI. 3) These XIX.

„großen Meister“, die in der Selbsterkenntnis die volle Wahrheit sahen, angibt, wogegen Erasmus sie nur andeutet:

Oratio:	Enchiridion:
„γνωϑι σεαυτον id est cognosce te ipsum ... qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit, ut Zoroaster prius, deinde Plato in Alcibiade scripserunt“ (O. o., ed. 1504, fo. L XXXVI).	„Caput enim verae sapientiae esse puta, ut temet ipsum noris, quod verbum ... magnis auctoribus usque adeo placuit, ut in eo omnem sapientiae vim summatim contineri judicaverint (a. a. O., p. 12).

Auf dieser Grundlage entwickelt sich weiter der Gedankenaufbau des „Enchiridion“, wobei die Selbsterkenntnis zum Erkennen der Tugend und der Sünde führt. Die Tugend ist die Kenntnis des Guten und Tugendhaften. Umgekehrt wird die Sünde von falschen Meinungen hergeleitet. Mit Hinweis auf Sokrates sagt Erasmus: „Hunc enim pertinet illud a Socrate ... virtutem nihil aliud esse, quam scientiam fugiendorum atque expediendorum“, und weiter: „Socrates evincit, ut peccata non aliunde proficiscantur, quam a falsis opinionibus“ (p. 39). Dieselben Gedanken finden sich auch in der „Oratio“, wo die Erkenntnis einen moralischen Wert bekommt und die Sünde mit Unwissenheit verbunden wird: „Nos per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dialectica rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes, animam purgemur“[1].

Dem hohen Werte entsprechend, welchen unsere beiden Autoren dem rationellen Moment im Gebiete des Religiösen zuschrieben, versteht Erasmus das Christentum vorwiegend als eine „Lehre Christi“[2], als „Christi Philosophie“. Solche Äußerungen des Erasmus gleichen der Meinung Picos, daß der Glaube nötig bei dem AT. war; nach dem Erscheinen Christi wird dagegen die Religion aus einer Sache des bloßen Glaubens zu einem sicheren Wissen[3].

Auch weiter stimmen Erasmus und Pico überein, so z. B. in der Unterscheidung zwischen den echten „Philosophen“, die dem Erlernen der religiösen Wahrheit dienen, und den falschen, die zum Unglauben führen:

---

1) Opera omnia, ed. 1557, p. 317.

2) Christum vero esse, puta, nihil aliud quam ... quidquid Ille docuit (Enchiridion, p. 25); sic Christiani Christi doctrinam veneramur (p. 41)

3) Siehe meinen Aufsatz in der ZKG., XLIV, S. 351.

Pico:

„Nebulones, qui se vocant philosophos cum nihil sunt minus, ridentes statim et gratiam et felicitatem super naturalem . . . quasi vana haec nomina et aniles fabulae sint" (O. o. ed. 1557, p. 45).

Erasmus:

„Mundi amatores . . . philosophi suorum dogmatum sectatoribus falso pollicebantur" (Enchir., p. 10).

Wenn also Erasmus in der Bewertung des rationellen Moments in der Religion vollkommen die Gedanken Picos wiedergibt, so stimmt er mit Pico noch in einem anderen wichtigen Punkte überein. Pico war in seiner Religion, letzten Endes, nicht ein Rationalist, sondern ein Mystiker. Bei aller Hochachtung gegenüber der Vernunft, pflegt Pico in seinen Schriften die mystische Seite des religiösen Empfindens hervorzuheben. Gemäß seiner allmählichen Seelenentwicklung stellt Pico im „Heptaplus" die mystische Liebe höher als alles Wissen, höher als das rationelle Moment im Gebiete des Religiösen überhaupt („Scientia quandoque abducit a Deo. Amor autem ad Deum semper adducit", ed. 1504, f. VIII v.). Erasmus, dem die mystischen Fähigkeiten gänzlich fehlen, und in dessen früheren Schriften das mystische Erlebnis nie zum hellen Licht kommt, folgt im „Enchiridion" auch diesen Kerngedanken Picos sklavisch nach. Im schroffsten Widerspruch zu seinen Äußerungen in den Kapiteln II und III des „Enchiridion", sagt Erasmus einige Seiten weiter (p. 25): „Satius est minus sapere et amare magis, quam magis sapere et non amare". Das Beispiel, das Pico benutzt, um die mystische Entzückung mit dem Hinweise auf Platos „Phaidros" zu schildern, gebraucht auch Erasmus, der zwar Plato nennt, jedoch nicht angibt, daß das von ihm angeführte Beispiel gerade aus dem „Phaidros" genommen ist:

Oratio:

„Quis non Socraticis illis furoribus a Platone in Phaedro decantatis, sic afflari non velit, ut alarum pedumque remigio hinc, id est ex mundo, qui est positus in maligno propere aufugiens ad coelestem Hierusalem concitatissimo cursu feratur? Agemur, patres, agemur Socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo" (O. o. ed. 1557, p. 319).

Enchiridion:

„Tu igitur, mi frater, hanc regulam diligenter amplexus ne velis cum immundis animalibus humi reptare, sed semper alis illis nitens, quas Plato putat in animis amoris calore elicitas, denuo pullulascere, a corpore ad spiritum, a mundo visibile ad invisibilem . . . temet ipsum quasi gradibus quibusdam scalae Jacob erige" (p. 38).

Noch eine merkwürdige Entlehnung aus der „Oratio“ findet sich im „Enchiridion“. Der mystische Glaube Picos kommt natürlich zu dem Gedanken an den Tod. Pico freut sich, die „meditatio mortis“ auch bei den von ihm so geschätzten Weisen des Altertums zu finden. In der „Oratio“ sagt Pico: „Mors ... plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes“ (ed. 1504, fo. LXXXXVI, v.). Erasmus äußert sich auch hier in voller Übereinstimmung mit Pico: „Socrates autem in Phaedone Platonis nihil aliud putat esse philosophiam, quam mortis meditationem“ („Enchiridion“, p. 14).

Soweit gehen die Nachahmungen aus der „Oratio“. Auch aus dem „Heptaplus“ Picos entlehnt Erasmus nicht nur vereinzelte (teilweise schon oben angeführte) Gedanken, sondern auch manche wichtigen allgemeinen Auffassungen. Erstens ist es die allegorische Methode, die Pico bei der Auslegung der heiligen Schrift im „Heptaplus“ verwendet. Eine heilige Allegorie, geheimnisvolle „mysteria“, ist die heilige Schrift auch für Erasmus — in diesem Sinne ist, z. B. der Kanon V des „Enchiridion“ (= Kap. 13) geschrieben. Die allegorische Auffassung des Weltalls des „Heptaplus“, wo der Mensch das Zentrum bildet und alle Sphären in sich vereinigt, wiederholt auch Erasmus.

Pico:	Erasmus:
Homo coelestium et terrestrium vinculum et nodus est (Opera, ed. 1601, p. 27). Est autem ... alius mundus, in quo et ea omnia inveniantur, quae sunt in reliquos — hic est homo (Opera, ed. 1557, p. 8).	Duos igitur quosdam mundos imaginemur, alterum intelligibilem tantum, alterum visibilem. Tum hominem veluti tertium quendam mundum utrisque participem(Enchiridion, p. 27).

Noch in einem anderen wichtigen Punkte folgt Erasmus den Sätzen des „Heptaplus“. Die Hilfe Gottes, meint Pico, sei stets bereit, den guten Willen des Menschen zu unterstützen („Pulsat enim assidue animum tuum spiritus motor“ ..., ed. 1557, p. 47). Ähnlich äußert sich auch, trotz der sonst so betonten eigenen Willenskraft des Menschen, Erasmus: „Auxiliatoris benignitas nulli defuit unquam“ (Enchir. p. 6).

Verweisen wir noch auf die kleine Schrift Picos „Duodecim regulae partim excitantes partim dirigentes homines in spiritali pugna“, der Erasmus vielleicht ebenso viel entnahm wie der

„Epistola“. Erasmus gibt im 8. Kapitel des „Enchiridion“ auch die „regulae quaedam generales veri christianismi“. Diese seine „Regulae“ bilden einen selbständigen Appendix zu dem Hauptinhalt des „Enchiridion“. Vier von den „12 regulae“ Picos wiederholt Erasmus in diesen Regeln z. T. in wörtlicher Nachahmung.

Pici Regulae (Ed. 1504, Fo. CXI v bis CXII):

Regula VI: Recordetur, cum unam vicisti tentationem, semper aliam esse expectandam, quia diabolus semper circuit quem devoret ...

Regula VIII: Ut quum pugnas, pugnes quasi vincendo, deinde perpetuam pacem habiturus ... sed quum vicisti, geras te, quasi mox pugnaturus, ut in pugna semper victoriae et in victoria semper sis memor pugnae.

Regula XI: Recordetur, quod licet in ipso conflictu tentationis arma videtur pugna: tamen longe dulcius est vincere tentationem, quam ire ad peccatum, ad quod te inclina et in hoc multi decipiuntur. Quia non comparant dulcedinem victoriae dulcedine peccati. Sed comparant pugnam voluptati.

Regula XII: Propterea, quod tentaris, ne credas te a Deo derelictum ... Memor sis, quod postquam Paulus vidit divinam essentiam, patiebatur tentationem carnis ... Paulus, qui erat vas electionis, et raptus usque ad tertium coelum, tamen erat in periculo ne de suis virtutibus superbiret, sicut ipse dicit de se: ne magnitudo revelationum extolleret me, datus est mihi stimulus carnis meae, qui me colaphizet ...

Erasmi Regulae (p. 52 sq.):

Canon IX: ... tu semper animum vigilantem ac circumspectum ad futurum hostis adsultum habeas: numquam enim ille non circuit, quaerens quem devoret ...

Canon XIII: Semper autem hoc animo atque hac spe dimices, quasi ea pugna sit tibi postrema futura, si victor discesseris. Ergo in conflictu aude perpetuam sperare pacem. At rursum ubi viceris, sic te geras, quasi mox in proelium rediturus.

Canon XV: Noli molestiam pugnae conferre cum voluptate peccati. Sed praesentem amaritudinem pugnae compone cum futura amaritudine peccati, quae victum consequitur: tum praesentem dulcedinem culpae, quae te illectat, cum futura dulcedine victoriae, quae consequitur strenue pugnantem: et mox videbis, quam iniqua sit collatio.

Canon VIII: Sic crebrius ac gravius ingruet in te tentationum procella, ne protinus tibi incipias displicere, quasi ob id Deo te vel curae, vel cordi non sis ... In mentem tibi veniat Paulus Apostolus qui ad tertii coeli mysteria promeruit admitti, tamen ab angelo satanae colaphizatus ...

Unseren Vergleich der Schriften Picos mit dem „Enchiridion“ schließen wir mit dem Hinweis auf Picos „12 Waffen, welche

der Mensch, wenn sich die Lust der Sünde an ihn schleicht, immer in Bereitschaft halten soll" (O. o., ed. 1601, p. 220). Diese Schrift Picos ist ein Anhang zu den „Regulae" und wiederholt Picos Äußerungen in der „Epistola", sie stimmt also auch mit den Ausführungen des „Enchiridion" überein. Die elfte der von Pico gebotenen Waffen heißt: „Crux Christi". Im Kanon XVII des „Enchiridions" (= Kap. 26) lesen wir: „Ad unicum multoque omnium efficacissimum remedium adversus omne vel adversitatis vel tentationis genus est: crux Christi". Es sei hier hinzugefügt, daß viele Stellen des „Enchiridion" von Christus und seiner Bedeutung sprechen. Ist dieses Hervorheben Christi seitens des Erasmus nicht vielleicht auch einem allgemeineren Einfluß Picos zuzuschreiben? Denn Pico war ein überzeugter Christ; besonders sind Picos letzte Schriften voller Liebe zu Christus. Bei Erasmus dagegen ist das „Enchiridion" seine „christlichste" Schrift, wohl christlicher als alle seine übrigen Schriften. Ist aber der Einfluß Picos auf das „Enchiridion" bewiesen, so dürfte auch das christliche Moment im „Enchiridion" dem Einfluß Picos zuzuschreiben sein.

Die zahlreichen Übereinstimmungen mit den Schriften Picos, die ich im „Enchiridion" feststellte, erweisen die große Bedeutung Picos für Erasmus. Das „Enchiridion" verdankt seine epistolare Form, seinen Hauptinhalt und die meisten seiner führenden Gedanken den Schriften Picos. Merkwürdig ist dabei, daß Erasmus im „Enchiridion" nicht eine Schrift, sondern verschiedene Werke Picos benutzte. Hier aber lag eine große Gefahr, der Erasmus auch erlegen ist. Wie ich in meinem Aufsatz im Band XLIV der ZKG gezeigt habe, war Pico durchaus kein Systematiker; er gab in seinen verschiedenen Werken oft auch verschiedene Lösungen. Das merkte Erasmus um so weniger, da auch er kein systematisierender Geist war. Blind und unkritisch wiederholt Erasmus zuweilen im „Enchiridion" Picos Äußerungen und gerät dabei in Widersprüche, die nur auf diese Weise zu erklären sind. Ist es die Vernunft, die zur Gotteserkenntnis führt, oder die Liebe? Ist es die eigene Willenskraft oder doch die Hilfe Gottes, die den Menschen rettet? Diese und andere Fragen sind es, die Pico in seinen verschiedenen Schriften verschieden beantwortet, und diese Antworten Picos hat Erasmus im „Enchiridion" alle insgesamt aufgenommen, so daß auf einer Seite des „Enchiridion" eine Entscheidung vor-

getragen ist, auf der anderen eine neue, die erste ausschließende. Literarische Vorzüge des „Enchiridion" ließen die Zeitgenossen des Erasmus diesen logischen Mangel nicht bemerken; dieselben Vorzüge verhinderten die Gelehrten, die auffallende Tatsache des Einflusses Picos auf das „Enchiridion" zu sehen.

Es gibt Philosophen, die keine eigentlichen „Systeme" schufen; es gibt auch religiöse Schöpfer, die doch keine „Dogmatiker" waren. Zu solchen Denkern gehört Erasmus. Um seine Ideen zu erläutern, ist nur ein Weg möglich; man muß versuchen, endlich seine Seelengeschichte richtig zu verstehen und die Einflüsse, unter denen seine Anschauungen entstanden sind. Das Ergebnis unserer Untersuchung über den Einfluß Picos auf Erasmus gewinnt so eine besondere Bedeutung. Um dieselbe voll zu erfassen, betrachten wir zunächst noch die Urteile der Fachgelehrten über die Einflüsse, unter denen sich die religiösen Auffassungen des Erasmus bildeten.

Es ist eine alte Tradition, die Bedeutung des Engländers John Colet für Erasmus zu betonen [1]. Besonders Seebohm hat Colet in den Mittelpunkt der „Oxforder Reformatoren" gestellt und ihm Erasmus und Thomas More untergeordnet. A. Renaudet nennt in seiner bekannten Untersuchung über „Préreforme et humanisme à Paris" (1916) neben den für Erasmus wichtigen Namen Colets noch einen anderen, den des Franziskaner Jean Vitrier. Der Beiden Einfluß sei für Erasmus ausschlaggebend: „Auf solche Weise entdeckte Erasmus seine geistige und sittliche Lehre, das Ziel seiner wissenschaftlichen und religiösen Tätigkeit . . . Im Enchiridion bestimmte er die neue Theologie" [2]. Die Bedeutung Colets für Erasmus erkennt auch P. Mestwerdt an: „Die englische Reise bringt den persönlich entscheidenden Antrieb von Seiten Colets, der in ihm (d. h. in Erasmus) neue Gedanken für die Lösung der religiösen Zeitprobleme anregt, vor allem aber in ihm die Erkenntnis der Wichtigkeit dieser Aufgabe und damit den Willen zur Reform wachruft. Das Enchiridion darf im wesentlichen als der

1) Wie bekannt, anerkennt Erasmus selbst die große Bedeutung John Colets für sich. So z. B. in dem bekannten Briefe an Justus Jonas vom 13. Juni 1519 (englische Übersetzung von J. H. Lupton, „The lives of Jean Vitrier and John Colet, written in latin by Erasmus in a letter to J. Jonas", 1883; deutsch bei A. Müller: „Leben des Erasmus", 1828, S. 125ff.).

2) Renaudet, a. a. O., p. 700.

unmittelbare Niederschlag dieser Eindrücke angesehen werden" (a. a. O., S. 15). J. W. Pineau versteht Colets Einwirkung „mehr als eine moralische denn als intellektuelle"[1].

Als der andere große Einfluß, unter dem Erasmus stand, ist anerkannt der der „devotio moderna", der volkstümlichen Frömmigkeit der Niederlande, der Tätigkeit der Brüder des gemeinsamen Lebens. Für P. Mestwerdt bildete die „devotio moderna" den Ausgangspunkt für Erasmus' geistige Entwicklung; entscheidend scheint ihm der Einfluß der „devotio moderna" in den späteren Jahren für Erasmus' Schaffen zu sein. In der englischen Erasmusliteratur ist H. Withey für die ausschließliche Bedeutung der „devotio moderna": „Von Anfang bis zu Ende war Erasmus Erzeugnis und Schüler der Brüder des gemeinsamen Lebens". Erwähnt sei, daß H. Whithey jeden Einfluß Colets auf die Theologie des Erasmus entschieden ablehnt, ohne es jedoch zu beweisen[2].

Die Bedeutung des italienischen Humanismus für Erasmus besprechen die Arbeiten P. Nolhac's, H. Hermelinks und P. Wernles. Die kleine akkurate Monographie Nolhac's ist der Zeit des Aufenthalts des Erasmus in Italien gewidmet (1506/9). Nolhac kann dabei keine entscheidende Bedeutung dieser Zeitperiode für Erasmus feststellen; denn Erasmus ging auf seine italienische Reise, nachdem er das „Enchiridion" geschrieben hatte, nachdem er die griechische Sprache erlernt und seine religiösen sowie auch wissenschaftlichen Sympathien und Kenntnisse schon längst erlangt hatte[3]. Dagegen tritt Hermelink für den Einfluß der späteren Scholastik (präziser: der „via antiqua") und des italienischen Humanismus ein. Die originelle Auffassung H. Hermelinks von der Entstehung der „religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismns" scheitert aber gerade in Bezug auf Erasmus. Wie ich in einem meiner Artikel über Erasmus im Jahre 1913[4] nachwies, war Erasmus nie „Schüler der ‚via antiqua' in Köln". Ebenso unrichtig ist, daß

1) Pineau, Érasme, 1924, p. 90, note 74.

2) Whitney, Erasmus (The Engl. Hist. Review, January 1920): From first to the last he was the product and pupil of the Common Lot (p. 25); Like true friends they (d. h. Erasmus und Colet) thought the same and wished the same, but Erasmus in his ideal of theology owed little or no original inspiration to the great Englishman (p. 8).

3) P. de Nolhac, Érasme en Italie, 1888, p. 9.

4) Žurral Minist. narodn. prosv., 1913, Nr. 11, St. Petersburg.

Erasmus „in Italien bei M. Ficino lernte“[1]. Dieselben Gegenbeweise, die ich anwendete, gebraucht auch Mestwerdt in seinem Buche (S. 319—320) bei seiner Widerlegung der Behauptungen Hermelinks. Leider ist auch Wernles großartige historische Perspektive in seiner Studie über „Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh.“ (1904) in ihren einzelnen Thesen irrtümlich oder wenigstens unbewiesen. Unrichtig ist Wernles Erklärung der Entstehung der Platonischen Akademie zu Florenz, die nicht eine Schöpfung Cosimo Medicis war und die Männer verschiedenartigster Gesinnung umfaßte. Irrtümlich ist, daß Ficino, nachdem er zunächst zu der heidnischen Renaissancekultur neigte, dann erst ein Soldat Christi geworden ist. Über die religiösen Anschauungen Ficino's und speziell über den Inhalt seiner Pauluscommentare habe ich mich schon früher in dieser Zeitschrift geäußert[2]. Es sei hier wiederholt, daß Ficino bis zu seinem Ende die „allgemeine natürliche Religion“ predigte, und daß er das Christentum nur als eine Abart dieser Religion anerkannte. Mißverstanden ist von Wernle aber auch Gio. Pico della Mirandola mit seinem neu orientierten „optimistischen“ Christentum[3]. Der Ausgangspunkt der christlichen Renaissance, den P. Wernle angibt, ist unrichtig, und so bleibt seine große Entwicklungslinie Ficino — Colet — Erasmus (S. 11) unbewiesen und in der Luft schwebend. Von den neueren englischen Erasmusforschern (Allen, 1914; Binns, 1923; Huizinga, 1924; Smith, 1923) spricht nur der Letztgenannte von der Bedeutung der Platonischen Akademie, Picos insbesondere, für Erasmus. Den Anlaß zu seiner flüchtigen Erwähnung gibt ihm der Hinweis, den Erasmus in dem Dialoge „Ciceronianus“ machte (Smith, „Erasmus“, 1923, p. 54, note 2). Doch meint Smith: „Das Leben war es, das durch das Beispiel Jesu und durch die Bergpredigt lehrte. Hier und nicht bei Plato oder bei Pico hat der Humanist (d. h. Erasmus) seine wahre Inspiration gefunden“ (p. 54).

Das oben Ausgeführte läßt nun die richtigen Schlüsse aus dem von uns bewiesenen Einflusse Picos auf das „Enchiridion“ ziehen.

---

1) Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907, S. 22.

2) ZKG., XLIV. Bd., S. 516ff.

3) Vgl. meinen Aufsatz a. a. O., S. 525ff.

Erstens muß die ganze Seelengeschichte des Erasmus neu aufgebaut werden. Colet war es zwar, der dem Erasmus das große Ziel der Wiederherstellung der wahren urchristlichen Kirche vor Augen stellte[1]. Doch nur die Bekanntschaft mit Picos Schriften zeigte dem Erasmus den Weg, die religiösen Fragen in einer neuen Weise zu fassen und zu lösen, in einer anderen Art, als es die von ihm verachteten scholastischen „Theologastri" taten[2].

Zweitens, müssen auch seine gesamten religiösen Auffassungen neu verstanden werden. Im schroffsten Gegensatz zu meinem Standpunkt vertritt zwar Pineau die Meinung, Erasmus sei ein „homo pro se"[3]. Solche Auffassung des Erasmus erweist sich aber als vollkommen unhaltbar. Nicht vereinzelt steht Erasmus in der Geschichte seiner Zeit. Gerade umgekehrt: Ein großer Stilist, ist Erasmus nur in seiner Sprache selbstständig. Seine Ideen dagegen nimmt er von den anderen. Wie die meisten seiner Zeitgenossen entlehnte Erasmus manches Wichtige von der Antike. Anderes nahm er aus der patristischen Literatur. Noch mehr als der Vergangenheit aber verdankt Erasmus seiner eigenen Zeit. Für alles, was gerade seine Zeitgenossen interessierte, hatte er inniges Verständnis. Colets große reformatorischen Aufgaben, Picos neue, freie optimistische und sittlich strenge „christianitas" — das wurden auch Erasmus' Bekenntnisse. So werden wir seine religiösen Auffassungen nicht nur als seine eigenen verstehen und würdigen dürfen, sondern auch als den Widerklang einer großen Ideenbewegung, die in verschiedenen Ländern Europas die neue religiöse Weltanschauung, die der Renaissancezeit, hervorrief.

1) Allen, I, p. 247: „... veteram illam ac veram theologiam istorum spinis obsitam implexamque in pristinum nitorem ac dignitatem restituere."

2) Allen, I, p. 192: „nostrae tempestatis theologastri, quorum cerebellis nihil puditius, lingua nihil barbarius, ingenio nihil stupidius, doctrina nihil spinosius."

3) Pineau a. a. O., p. VII und passim.

Symbolik und Realpräsenz in der Abendmahlsanschauung Zwinglis bis 1525

Eine Erwiderung

Von Karl Bauer, Münster (Westf.)

Die Ausführungen W. Köhlers „Zu Zwinglis ältester Abendmahlsauffassung" [1] machen es notwendig, die von ihm angeregten Fragen noch einmal einer Prüfung zu unterziehen. In meinem Besprechungsaufsatz [2], mit dem sich Köhler auseinandersetzt, habe ich mich auf den Nachweis beschränkt, daß die auf Zwingli selbst zurückgehende, von Köhler bestrittene Zürcher Tradition, nach der der Reformator von Anfang an die symbolische Abendmahlsauffassung vertreten hat, sich mit guten Gründen aufrechterhalten läßt. Die Frage der Realpräsenz habe ich dabei nur gestreift und festgestellt, daß Zwingli niemals an eine „Realpräsenz Christi im Abendmahl, sei es nun im Sinne der Transsubstantiation oder der Konsubstantiation" geglaubt hat (Sp. 223). Die Behauptung Köhlers, er habe in der ältesten Zeit in der Weise des Erasmus von Rotterdam eine geistige, mystische Realpräsenz vertreten, habe ich auf sich beruhen lassen. Nachdem nun Köhler gerade diesen Punkt in den Vordergrund gerückt hat, ist es nicht zu vermeiden, auch auf ihn näher einzugehen. Dabei bedarf vor allem die Frage der Klärung, ob bei Zwingli wirklich, wie Köhler (S. 405) annimmt, eine „heimliche symbolische Auffassung" mit einem Festhalten an einer Realpräsenz unter allen Umständen unvereinbar ist.

Indem ich in die Erörterung dieser Frage eintrete, muß ich zugleich zu den Einwendungen Stellung nehmen, die Köhler gegen meine Ausführungen erhoben hat. Dabei beschränke ich mich selbstverständlich auf das Wesentliche und lasse Einzelheiten auf sich beruhen.

1. Ich beginne damit, daß ich zunächst den Bericht Köhlers [3] über den status controversiae ergänze.

Bereits Daniel Schenkel [4] hat behauptet, Zwingli zeige sich in seinen ersten Schriften (bis um das Jahr 1524) noch als Anhänger der Konsubstantiationstheorie. Dagegen glaubte Eduard Zeller [5] die Abendmahlslehre

1) Band VIII, 1926, S. 399ff. dieser Zeitschrift.

2) Theol. Blätter 1926, Sp. 217—226.

3) Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. Bd. I, S. 1—15.

4) D. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. I (1846), S. 488f. In der 2. Aufl. (1862) hat Sch. unsere Frage (S. 495) nur eben gestreift.

5) Eduard Zeller, Das theol. System Zwinglis. Tüb. theol. Jahrbb. 1853. Ich benutze den Sonderdruck: Tübingen, L. Fr. Fues, 1853.

des Zürcher Reformators als eine zu allen Zeiten sich selbst gleiche Größe behandeln zu können. Diese Linie hat dann später vor allem der auch von Köhler berücksichtigte A. Baur[1] in seiner Bearbeitung der Theologie Zwinglis innegehalten. Wenigstens Schwankungen in den ältesten Aussagen Zwinglis über das Abendmahl bemerkte Dieckhoff[2], auf dessen Ausführungen Köhler gleichfalls aufmerksam gemacht hat. Doch hielt er dafür, daß Zwingli die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl von Anfang an anstößig gewesen sei. Auch Sigwart[3] ist in unserer Frage nicht über seine Vorgänger hinausgegangen. Denn wenn er auch „die Geschichte der Ausbildung seiner (Zwinglis) Überzeugungen und die Darstellung der Art und Weise, wie diese sich im Konflikt mit dem Bestehenden näher bestimmten und befestigten", als einen Teil seiner Aufgabe erkannte (S. 7), so hat doch seine Darstellung der Abendmahlslehre von dieser Erkenntnis wenig Gewinn gehabt. Er unterschied zwar verschiedene Phasen, die Zwinglis Abendmahlslehre durchlaufen hat; aber er ging, hierin mit seinem Gegner Zeller einig, der Frage nicht nach, ob etwa das symbolische Verständnis dem Reformator erst allmählich aufgegangen sei. Nach zwei anderen Seiten hin ist aber seine Untersuchung für unsere Frage wertvoll geworden. Einmal nämlich verzichtete er darauf, nach der früher üblichen Manier Zwinglis Position (in polemischem oder irenischem Interesse) in Beziehung zu dem lutherischen oder calvinischen Dogma zu setzen, und betrachtete sie statt dessen in ihrem organischen Zusammenhang mit seinem System überhaupt, namentlich mit dessen Grundlage, der Gotteslehre (S. 201). Und dann hob er sehr kräftig die Beziehung auf die Gemeinde hervor, die Zwingli dem Abendmahl gegeben hat (S. 206. 210f. 214). Diese „soziale Sinnesweise Zwinglis" hat von hier aus Hundeshagen[4] übernommen.

Ich erinnere an diese ältere Literatur[5] deshalb, weil mir scheint, daß gerade die in ihr hervorgekehrten Gesichtspunkte für die Entscheidung der zwischen W. Köhler und mir schwebenden Frage von ausschlaggebender Bedeutung sind. In meinem Besprechungsaufsatz des Köhlerschen Werkes habe ich bereits (Sp. 221 f.) hierauf aufmerksam gemacht, und es ist mir aufgefallen, daß W. Köhler gerade auf diesen Teil meiner Kritik an seiner These überhaupt nicht eingegangen ist. Ich muß auch nach seinen Ausführungen in dieser Zeitschrift meine Zweifel an der

---

1) A. Baur, Zwinglis Theologie. Ihr Werden und ihr System. Halle 1885/89.
2) Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, 1854.
3) Sigwart, Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit bes. Rücksicht auf Picus von Mirandula, 1855.
4) K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbes. des Protestantismus, I, 1864, z. B. S. 333.
5) Absichtlich übergehe ich dabei Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres prot. Lehrbegriffs usw. II (2. Aufl.), S. 257ff. Denn die Gründe, die Planck hier anführt, um einleuchtend zu machen, warum Zwingli nicht schon früher mit der symbolischen Abendmahlslehre hervorgetreten sei, sind nur mehr oder weniger ansprechende Vermutungen, für die sich in unseren Quellen keine Anhaltspunkte finden.

Richtigkeit seiner Auffassung durchaus aufrecht erhalten, und ich hoffe, daß die folgenden Darlegungen einer weiteren Klärung der Frage dienen werden.

Dabei muß ich allerdings sogleich eine Instanz ablehnen, die Köhler gegen mich angerufen hat. Es handelt sich um die bekannte Stelle in der Auslegung der 18. Schlußrede: „Hie söllend aber die einvaltigen lernen, das man hie nit strytet, ob der fronlychnam und blut Christi geessen und trunken werde (dann daran zwyflet kheinem Christen), sunder ob es ein opfer sye oder nun ein widergedächtnus." Köhler hat in der Parenthese dieses Satzes den Dativ für seine Deutung in Anspruch genommen. Er findet gerade durch diese Formulierung seine Auffassung der Stelle bestätigt und beruft sich dafür noch besonders auf das Zeugnis des von ihm hierüber befragten Germanisten Professor Bachmann in Zürich. Ich bin nun leider nicht autoritätsgläubig genug, um daraufhin meine Auffassung zu widerrufen. Meinerseits habe ich einen der Germanisten an unserer Universität, Professor Dr. Magon, über den deutschen Sprachgebrauch jener Zeit befragt, und er hat mir bestätigt, auch damals habe man zwischen der Ausdrucksweise: „daran zweifelt kein Mensch" und: „daran zweifelt keinem Menschen" keinen Unterschied gemacht. Hiernach reicht das Zeugnis der Germanisten nicht aus, um in unserer Kontroverse eine entscheidende Feststellung zu machen. Von einem „jetzt auch germanistisch gesicherten unmittelbaren Bekenntnis Zwinglis zur Selbstverständlichkeit der Realpräsenz" (S. 405) kann also keinesfalls die Rede sein. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als daß wir Kirchenhistoriker uns bemühen, dem umstrittenen Satz aus inneren Gründen seinen richtigen Sinn abzugewinnen.

2. Der gemeinsame Ausgangspunkt für Köhler und mich sind die Sätze von Loofs [1] über die älteste, von uns feststellbare Abendmahlsanschauung Zwinglis: Noch im Juli 1523 scheute sich Zwingli, von Luther offen abzuweichen. „Er hielt freilich, von Erasmus so belehrt, schon damals ...., und zwar schon seit längerer Zeit, die symbolische Auffassung des Abendmahls für die richtigste: Das Abendmahl war ihm ein Wiedergedächtnis des Opfers Christi, das uns erlöst hat. Doch wußte er das hoc est noch nicht zu erklären. Daher lehnte er zwar die Transsubstantiation ab, erklärte aber, kein Christ zweifle daran, daß Leib und Blut Christi gegessen und getrunken werde." Der Brief von Honius brachte dann „wohl in der zweiten Hälfte des Jahres 1523" die symbolische Auffassung des Abendmahls bei ihm „zum Abschluß", und er trat vertraulich im Briefe an Matthäus Alber, öffentlich zuerst im Commentarius im Frühjahr 1525 damit heraus. — Mein Weg trennt sich nun von demjenigen Köhlers, sofern ich den eigenen Aussagen Zwinglis über das Alter seiner symbolischen Deutung der Einsetzungsworte ein größeres Vertrauen entgegenbringe, als Köhler. Ich sehe keinen Grund, der Zwingli hätte ver-

1) F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. 1906, S. 798.

anlassen können, seine Abendmahlslehre in eine Zeit zurückzudatieren, der sie noch nicht angehörte.

Daß die Differenz zwischen Köhler und mir dabei nicht sehr groß ist, habe ich bereits früher (Sp. 223 f.) betont. Sie hat sich noch verringert, da Köhler inzwischen zwei meiner Einwendungen als richtig anerkannt hat:

1. Er hatte (S. 286) unter seinen Gründen gegen die Annahme, Zwingli habe schon vor dem Briefe des Honius die symbolische Auffassung vertreten, geltend gemacht, es sei „nicht recht vorstellbar", daß Zwingli, wie er selber angebe, diese Auffassung zwar gehabt, aber dabei nicht gewußt habe, in welchem Worte der tropus stecke. Diesen Zweifel hält er jetzt (S. 406, Anm. 1) nicht mehr aufrecht, nachdem ich darauf aufmerksam gemacht habe, wie nach Zwinglis eigenen Feststellungen Karlstadt den tropus in hoc, Ökolampad in corpus, Honius in est gesucht hat (Sp. 224, Anm. 47).

2. Auch seine Übersetzung des Satzes in der Amica Exegesis: Ipse ex Honio Batavo per Est pro significat expedivi mit „ich habe von dem Niederländer Honius die Erklärung des Est durch Significat erworben", hält Köhler auf meine Einwendung nicht mehr aufrecht. Aber er möchte jetzt ex Honio übersetzen mit „auf Grund von Honius, aus Honius schöpfend", was sachlich auf seine Übersetzung hinauskomme (S. 407). Gegen diese Übersetzung habe ich indessen das Bedenken, daß sie eine für die gute Latinität des Humanisten Zwingli viel zu harte Ausdrucksweise ist. Diesem ist „ex" in der Bedeutung von „seit" geläufig, wie es z. B. Horaz[1] gebraucht hat: Motum ex Metello consule civicum ... tractas. Also „seit Honius" (oder „nach dem Vorgang des Honius") hat Zwingli est mit significat erklärt. Daß dieses post hoc für ihn ein propter hoc gewesen sei, ist aber damit weder gesagt, noch auch nur angedeutet.

Was zwischen Köhler und mir steht, ist im letzten Grunde eine Frage der Methode. Köhler (S. 402) hält es, um den Sachverhalt aufzuhellen, für methodisch richtig und geboten, die Schriften Zwinglis selbst in chronologischer Folge auf ihre Meinung über das Abendmahl hin zu prüfen. Und demgemäß führt er der Reihe nach die Aussagen der Zwinglischriften vor bis zum Commentarius (März 1525). Sein Ergebnis ist, daß Zwingli im November 1524 angefangen habe, öffentlich die symbolische Deutung der Einsetzungsworte vorzutragen, und zwar zuerst in einer Predigt aus Anlaß der Karlstadtschen Abendmahlstraktate, dann in dem Brief an den Reutlinger Pfarrer Alber. Dabei muß freilich auffallen, daß Köhler nicht weiter darauf eingeht, wie es sich mit der von ihm in einem anderen Zusammenhang so stark in Anspruch genommenen Ehrlichkeit Zwinglis vertrage, daß dieser gleichwohl noch am 14. Januar 1525 „deß Herrn brot und win ein fronlichnam und blut Christi genempt hatt in offenlicher predig"[2], und daß er ebenso[3] im Dezember 1524 die Ausdrücke „das gebenedyet brot" und „sacrament des lychnams Christi"

1) Od. II, 1, 1. Vgl. auch die Wörterbücher unter ex.
2) Zwingli und Luther, S. 107 f. 3) Ebenda, S. 79.



gebraucht hat, ohne sie näher zu erläutern. Man ist versucht, hier Köhler (S. 405) gegen Köhler zu zitieren: „Man müßte doch ... eine gewisse Amphibolie in Zwinglis Formeln erwarten nach der symbolischen Seite hin; aber sie fehlt", und an seine hypothetische Kennzeichnung Zwinglis: „für gesundes ethisches Empfinden einfach ein gemeiner Lügner und nichts anderes"[1] zu erinnern. Denn auch der Zwingli vom Dezember 1524 und vom Januar 1525 „gibt sich öffentlich anders, als er denkt", ist also mit dem Ausleger der Schlußreden von 1523, wie wir ihn bisher verstanden, in der gleichen Verdammnis. Braucht Zwingli jenen Vorwurf im Winter 1524—25 nicht mehr zu fürchten, so ist nicht einzusehen, wie er im Sommer 1523 von ihm getroffen werden sollte.

Aber ganz abgesehen davon, daß Köhler in seiner Methode nicht konsequent zu Werke geht, scheint mir seine Methode selbst einem Bedenken zu unterliegen. So lange wir uns nämlich damit begnügen, Zwinglis Anschauungen über das Abendmahl der zeitlichen Reihenfolge nach aus seinen Schriften zu erheben, kommen wir der Sache selbst noch nicht auf den Grund. Wir entdecken nicht den einheitlichen Quell- und Beziehungspunkt aller dieser Anschauungen in der lebendigen Persönlichkeit, die mit ihrer Grundeinstellung ebenso wie mit allen ihren inneren Spannungen und Widersprüchen hinter jeder ihrer Äußerungen steht. Ich könnte hier, unter Vertauschung unserer Namen, den Satz Köhlers (S. 403) wiederholen: „Die Dinge liegen viel verwickelter, ich möchte sagen, zarter, als Köhler annimmt." Halten wir uns lediglich an die einzelnen Aussagen, wie sie uns vorliegen, so scheint alle Arbeit getan, wenn ihre Abhängigkeiten festgestellt sind, und die ganze „Erklärung" läuft schließlich darauf hinaus, daß wir eine Art Parallelogramm der Kräfte konstruieren, aus deren Zusammenwirken die Linie entstanden ist, in der sich jene Aussagen bewegen. Aber eine solche Erklärungsweise ist zu mechanisch und äußerlich. Die Hauptsache kommt dabei überhaupt nicht zur Geltung, nämlich die Individualität, die selbständig und in einer gerade für sie und nur für sie charakteristischen Weise Einflüsse sehr verschiedener Herkünfte auf sich hat wirken lassen. Es ist auch damit noch nicht getan, daß wir fragen, welcher Hebel „die Harmonie Zwinglis mit Luther und Erasmus auseinanderbrach", und uns dann von Köhler belehren lassen, daß „die Originalität Zwinglis in der stärkeren Geistigkeit der Auffassung" gelegen habe, und daß dadurch jene Harmonie in die Brüche gegangen sei (S. 405). Denn damit stehen wir nur vor einem Symptom der Divergenz, nicht aber vor ihrer wirklichen Ursächlichkeit. Suchen wir dieser auf die Spur zu kommen, so bleibt nichts anderes übrig, als daß wir uns darum bemühen, die theologische und kirchliche Individualität Zwinglis herauszuarbeiten und verständlich zu machen. Erst von hier aus läßt sich dann begreifen, wie Zwingli nach seiner ganzen inneren Haltung zu seiner Abendmahlsauffassung gelangt ist. Diesen Weg habe ich deshalb (Sp. 220—222 unter Ziffer 2)

1) Ebenda S. 84 f.

eingeschlagen. Leider hat sich Köhler mit diesem Teil meines Aufsatzes, der dessen Hauptsache bildet, überhaupt nicht auseinandergesetzt, sondern sich darauf beschränkt, aus meinem Resumé (Sp. 224) den einen Satz herauszuheben: Zwingli sei aus theologischen[1] Erwägungen an der katholischen Abendmahlslehre irre geworden (Sp. 401).

Nun hat sich natürlich auch Köhler ein Bild von der Persönlichkeit Zwinglis gemacht, und gleichsam transparent erscheint dieses Bild auch in dem, was er über die Abendmahlsanschauung Zwinglis ausführt. Aber ich kann nicht finden, daß dieses Bild, wenn anders ich seine Umrisse richtig erkannt habe, den geschichtlichen Zwingli treu widerspiegelt. Wie Köhler die Tat Luthers als „die Wiederentdeckung der reinen, persönlichen Religion" bestimmt[2], Luther also für den religiösen Subjektivismus reklamiert hat, so ist bei ihm auch das Bild Zwinglis, den er ja sehr stark von Luther abhängig sein läßt, als das eines religiösen Subjektivisten herausgekommen. Erwägt man die Argumente Köhlers dafür, weshalb Zwingli die symbolische Abendmahlslehre nicht früher gewonnen habe, als er auch öffentlich mit ihr hervorgetreten sei, so gewinnt man von dem Zürcher Reformator den Eindruck eines modernen, vielleicht noch recht jugendlichen Wahrheitsfanatikers, der es für ein Gebot der Wahrhaftigkeit hält, alle Welt sofort davon in Kenntnis zu setzen, zu welchem Standpunkt er soeben in dieser oder jener Frage übergegangen ist. Das war im Zeitalter der Reformation die Art Karlstadts. Aber Zwingli ist mit deshalb von Karlstadt abgerückt, weil das nicht seine Art war. Auf das Bewußtsein, das er in kirchlichen und theologischen Dingen von seiner Verantwortung der Gemeinde gegenüber hatte, habe ich, wie mir scheint, deutlich genug hingewiesen (Sp. 222). Ich füge hinzu, daß ihm eine solche Zurückhaltung leichter war, als unseren Modernen; denn erstens kam er nicht von einem Zeitalter her, das dem Subjektivismus allenthalben die Tore weit aufgetan hatte, zweitens hatte er die Schule des Humanismus durchlaufen, der seine Jünger zur Einordnung in die objektiven Gegebenheiten erzog, und drittens operierte er mit der Bibel als dem objektiven Gotteswort, das allen subjektivistischen Anwandlungen eine sehr bestimmte Schranke zog.

Erst wenn wir das alles gebührend berücksichtigen, sind die Voraussetzungen gegeben für ein richtiges Verständnis seiner Auslegung zu der 18. Schlußrede: man streite hier nicht, ob der Fronleichnam und das

1) Genauer hatte ich gesagt: „aus (im engeren Sinne) theologischen Erwägungen". Sehr mißverständlich ist übrigens in diesem Referat mein Satz herausgekommen: „Dabei (d. h. im Gedankenaustausch mit vertrauten Freunden) machte er die Wahrnehmuug, wie befreiend die symbolische Erklärung wirkte; manche atmeten geradezu auf, als dürften sie aus einem finsteren Verlies wieder an das Licht zurückkehren." Köhler schreibt dafür (S. 401): „er empfindet hier die befreiende Wirkung der symbolischen Erklärung". Aber gerade davon, wie diese Erklärung auf ihn selbst wirkte, hat Zwingli an der betreffenden Stelle gar nichts gesagt.

2) W. Köhler, Martin Luther und die deutsche Reformation. (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 515), S. 27.

Blut Christi gegessen oder getrunken werde (denn daran zweifle es keinem Christen), sondern ob es ein Opfer sei oder nur ein Wiedergedächtnis des Opfers auf Golgatha. Köhler (S. 404) kommt bei diesem Satz nicht von der Vorstellung los, die Schlußreden seien ein persönliches Bekenntnis Zwinglis über seinen theologischen Standpunkt. Er dekretiert geradezu, eine „unbefangene" Betrachtung dieser Worte müsse in ihnen einen „Bekenntnisakt" sehen. Und er behauptet, nach meiner Auffassung, die er damit freilich völlig verkennt, müsse man zu jener Erklärung ergänzen: „trotzdem ich persönlich innerlich sie bezweifle." Ich berufe mich demgegenüber auf Köhler selbst, der uns über die Bedeutung der Zürcher Disputation belehrt hat: „sie war der amtliche Einführungsakt der Reformation als einer vorher beschlossenen Sache" [1]. Da die Reformation aber gar nicht von Zwingli, sondern nur von dem Rat eingeführt werden konnte, so waren nach dieser eigenen Feststellung Köhlers die für die Disputation aufgestellten Schlußreden eine offizielle Kundgebung des Rates, nicht eine private Äußerung Zwinglis, und auch ihre Erläuterungen dienten nicht dazu, persönliche Bekenntnisse Zwinglis vor aller Öffentlichkeit abzulegen, sondern lediglich dazu, den Standpunkt des Rates näher zu umschreiben und zu begründen. Bei dieser Sachlage konnte Zwingli in den umstrittenen Worten überhaupt kein Bekenntnis von dem, was er innerlich etwa ablehnte oder nicht, einfließen lassen. Sie dienten vielmehr einer Feststellung des Rates [2], die gegenüber möglichen Quertreibereien der Gegner Zwinglis recht angezeigt war, indem sie eine genaue Linie zogen zwischen dem, was der Rat bei seiner Reformation vertrat, und dem, was Zwingli vorgeworfen wurde. Es geht daher nicht an, ihnen einen Aufschluß über den Standpunkt zu entnehmen, den Zwingli damals selber in der Abendmahlsfrage einnahm. Sie sind kein Zeugnis dagegen, daß Zwingli bereits zu jener Zeit ein symbolisches Verständnis der Einsetzungsworte gewonnen hatte.

3. Bei alledem scheint mir, daß meine Auffassung von der ältesten Abendmahlslehre Zwinglis, wenigstens was die Frage der Realpräsenz angeht, von derjenigen Köhlers schließlich doch nicht gar so weit abliegt. Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß Zwingli (1530) in seiner Fidei Ratio ad Carolum V., Art. 8 (Sch.-Sch. IV, 11) geschrieben hat: Credo in sacra eucharistiae ... coena verum Christi corpus adesse fidei contemplatione. Mit diesen Worten hat Zwingli eine Realpräsenz Christi im Abendmahl anerkannt. Hausrath [3] hat in ihnen eine Weiter-

---

1) W. Köhler, Ulrich Zwingli und die Reformation in der Schweiz, 1919, S. 40.

2) Wir würden diese Feststellung im Sinne Zwinglis wohl am einfachsten so formulieren: Nicht zur Diskussion steht der Charakter des Abendmahls als sacramentum, sondern nur die Frage, ob es auch ein sacrificium sei.

3) Ad. Hausrath, Luthers Leben II, S. 351. Das steht übrigens nicht recht im Einklang mit dem, was Hausrath S. 205 f. über die von Zwingli schon vor Oktober 1527 vertretene Position geschrieben hatte: „Auch er glaubt an eine Gegenwart Christi, wenn er die heilige Handlung begeht, aber sie ist ihm

entwicklung seiner Anschauung über die in Marburg vertretene Position hinaus finden wollen. Sieht man aber genauer zu, so erkennt man, daß die Realpräsenz, zu der sich Zwingli hier bekennt, nichts zu tun hat mit der korporalen Realpräsenz der von Luther behaupteten Konsubstantiation. Das corporaliter, das eigentliche Schibboleth der Lutheraner in den späteren Abendmahlsstreitigkeiten, lehnt er nach wie vor auf das Bestimmteste ab. Mit aller Entschiedenheit erklärt er: quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale, in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur, quemadmodum Papistae et quidam qui ad ollas Aegyptiacas respectant perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse qui verbo dei adversetur constanter adseveramus. Was er selber unter der Realpräsenz versteht, sagt er mit den Worten: eos, qui gratias agunt domino pro beneficio nobis in filio suo collato, agnoscere, illum veram carnem adsumsisse, vere in illa passum esse, vere nostra peccata sanguine suo abluisse et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri. Eine solche Gegenwart des gekreuzigten Leibes Christi für den Glauben konnte Zwingli jederzeit annehmen. Wie sie sich nach der Marburger Tagung mit seiner symbolischen Deutung der Einsetzungsworte vertrug, so ermöglichte sie es ihm schon viel früher, nachdem er bereits im November 1524 mit der tropologischen Erklärung der Abendmahlsworte hervorgetreten war, doch noch im Dezember 1524 von dem „gebenedeiten Brot“ und dem „Sakrament des Leichnams Christi“ zu reden und noch im Januar 1525 die Abendmahlselemente als einen „Fronleichnam und Blut Christi“ zu bezeichnen. Und da für ihn edere beim Abendmahl soviel hieß wie credere, so konnte er sogar die Feststellung des Rats auch mit persönlicher Zustimmung sich aneignen: niemand zweifle, ob im Abendmahl der Fronleichnam und das Blut Christi gegessen und getrunken werde.

Was hiernach in der Sache als Differenz zwischen Köhler und mir bleibt, scheint mir — abgesehen von der verschiedenen Bestimmung des Zeitpunktes, wann Zwingli zum symbolischen Verständnis der Einsetzungsworte gelangt ist — dies zu sein: Köhler läßt in seinem Bestreben, überall Abhängigkeiten[1] Zwinglis zu sehen, die auf eine Realpräsenz weisenden Äußerungen Zwinglis von Erasmus beeinflußt sein. Nach ihm hat Zwingli die „geistig-mystische Realpräsenz“ im Sinne des Erasmus vertreten. Dagegen traue ich dem bald vierzigjährigen Zwingli, dessen Nachdenken über das Abendmahl durch Erasmus angeregt war, soviel

---

eine Gegenwart Christi bei dem Abendmahl, nicht in dem Abendmahl, keine Gegenwart des Leibes, sondern des Geistes Christi, nicht seiner menschlichen, sondern seiner göttlichen Natur.“

1) Was diese angeht, so vermisse ich trotz der Einsprache Köhlers (S. 405) einen Einzelnachweis darüber, in welchen Punkten Zwingli von der Mystik beeinflußt ist. Der eine Satz (Zwingli und Luther, S. 58), ein solcher Einfluß dürfe „wenigstens vermutet werden“, und der Hinweis auf das nicht jedermann zugängliche Buch von Miéville (ebenda S. 15) scheint mir dafür nicht ausreichend.



Selbständigkeit in der Verarbeitung theologischer Fragen zu, daß er einen Sinn der Abendmahlsworte entdeckte, der alle Sakramentsmagie ausschloß und dabei zugleich dem religiösen Verlangen nach Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl genügen konnte, ohne doch bei einer unklaren Mystik eine Anleihe machen zu müssen, die schließlich mit der reformierten Erkenntnis hätte bezahlt werden müssen. Er ist für mein Verständnis in der Frage der Realpräsenz nicht der Nachfolger des Erasmus, sondern der Vorgänger von Bucer und Calvin. Auch für ihn schließen sich Symbolik der Einsetzungsworte und Realpräsenz Christi für den Glauben nicht gegenseitig aus. In seiner Anfangszeit legte er den Nachdruck auf die Realpräsenz, ohne sie doch näher zu präzisieren, — es war ein Tasten („mirabili modo“), wie es der grundsätzlichen, aber noch nicht spezifizierten Erkenntnis der Symbolik der Einsetzungsworte entsprach. Seit dem Erscheinen der Abendmahlstraktate Karlstadts und in dem ganzen Abendmahlsstreite lag dann der Hauptnachdruck für ihn auf der Herausarbeitung des Tropus in den Einsetzungsworten, und dieser Teil seiner Anschauung ist in der Folge mit einer gewissen Ausschließlichkeit als seine Abendmahlslehre bezeichnet worden. Zuletzt aber hat er in der Ratio fidei beides nebeneinander zur Geltung gebracht, wie es an sich von Anfang an für ihn innerlich zusammengehörte.

Jakobus Basilikus Heraklides, Fürst der Moldau,

seine Beziehungen zu den Häuptern der Reformation in Deutschland und Polen und seine reformatorische Tätigkeit in der Moldau[1]

Von Pfarrer Hans Petri, Bukarest

1

Eine eigenartige Episode in der Geschichte Rumäniens, oder genauer gesagt, des Fürstentums der Moldau, bildet die Regierungszeit

1) Während eine das ganze Material zusammenfassende Biographie Heraklides' fehlt, ist der größte Teil des im folgenden verwerteten Materials in folgenden Quellensammlungen zusammengetragen: Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria Românilor (Dokumente betreffend die Geschichte der Rumänen); — Jorga, Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jaques l'Héraclide dit le Despote, Bukarest, 1900 (enthält außer einer biographischen Einleitung 1. den Bericht des päpstlichen Nuntius in Polen Comendone über das Leben Heraklides' in italienischer Sprache, verfaßt von dem Sekretär Gratiani, ab-



des Jakob Basilikus Heraklides, auch Despot Vodă genannt, von 1561 bis 1563, der den Versuch gemacht hat, die Reformation bei seinen Untertanen einzuführen, die jedoch, hierdurch wie durch andere Gründe gereizt, sich gegen ihn empörten, so daß seine Herrschaft ein rasches und gewaltsames Ende fand. Soweit die deutsche protestantische kirchengeschichtliche Wissenschaft überhaupt von diesem Manne und seinem Unternehmen Notiz genommen hat, ist es in durchaus irrtümlicher Weise geschehen; da sie von seiner Herrschaft in der Moldau nichts weiß, läßt sie auf Grund der Tatsache, daß Heraklides sich auch Fürst von Samos und Paros genannt hat, den Reformationsversuch auf diesen Inseln erfolgt sein[1].

Heraklides ist unzweifelhaft griechischer Abstammung gewesen und wahrscheinlich 1520 auf Kreta geboren. Herkunft und Jugendschicksale sind vielfach umstritten. Sicher ist, daß er auf Chios die Schule des auch als Arzt berühmten Hermodorus Lestarchus besucht hat[2]. Mit den einander widersprechenden Nachrichten über seine

gedruckt nach einer im Besitz der rumänischen Akademie der Wissenschaften befindlichen Abschrift aus dem vatikanischen Archiv; 2. 23 Briefe aus dem Staatsarchiv zu Königsberg); — Legrand, Deux vies de Jacques Basilicos seigneur de Samos etc., Paris 1889 (enthält außer einer kritischen Vorrede 1. die Lebensbeschreibung Heraclides' von Sommer; 2. desselben Verfassers 15 Elegien De clade Moldavica; 3. Gratiani De Joanne Heraclide Despota libri tres; 4. 15 Aktenstücke aus dem Wiener Staatsarchiv; 5. Die Heraklides gewidmeten Gedichte von Praetorius, Raphael und Orthus; 6. Zwei Briefe Melanchthons; 7. Das Zeugnis Melanchthons für Praetorius); — Forgach, De statu reipublicae Hungariae commentarii (in Monumenta Hungariae historica 1540—1572), Budapest 1866; — Wotschke, Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen (Archiv für Reformationsgeschichte. Ergänzungsband 3), 1908. — An biographischen Vorarbeiten sind zu nennen (außer den Einleitungen bei Jorga und Legrand) M. N. Burghele, Despot-Voda Ereticul Domnul Moldoviei 1561 bis 1563 (Convorbiri litterare XXXI, 1897); — Wotschke, Johann Laski und der Abenteurer Heraklid Basilicus (Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 1920, Heft 1, S. 47—61). — Wotschke, Kirchengeschichtliches vom rumänischen Kriegsschauplatz (Theol. Lit. Bericht 1917). Die Sommersche Biographie erscheint in deutscher Übersetzung und mit Einleitung und Anmerkungen versehen demnächst im Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde.

1) Vgl. z. B. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, 1872, S. 43/44; Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892, I, S. 142; Kurtz, Kirchengeschichte II, S. 119; Beß, Zeitschrift für Kirchengeschichte, N. F. I, S. 453.

2) Brief Melanchthons an den König zu Dänemark, 1. Juli 1556, vgl. unten S. 112. Über Hermodorus Lestarchus vgl. Legrand, Bibliographie Hellénique des XV. et XVI. siècles, Paris 1890, S. 253—258.

Abstammung und seine Erlebnisse bis in das beginnende Mannesalter hinein hängen die vollkommen verschiedenen Urteile über seinen Charakter zusammen. Nach seinen eigenen Angaben stammte er aus altem griechischen Fürstengeschlecht, das seiner Herrschaft über Samos und Paros durch die Türken beraubt war, während anderseits behauptet wird, daß er in kleinen ärmlichen Verhältnissen geboren und ein Hochstapler großen Stils gewesen sei, der als Diener bei dem in Brüssel in der Verbannung lebenden ehemaligen Fürsten der beiden genannten Inseln durch seine Geschicklichkeit zu einer Vertrauensstellung gelangt sei, infolge deren Fernerstehende annahmen, daß Herr und Diener in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zueinander ständen. Nach dem Tode dieses Fürsten habe Heraklides sich in den Besitz aller Familienpapiere des Verstorbenen gebracht und sich für dessen Sohn ausgegeben. Um die Mitte des 16. Jhd.s ist er als Student der Medizin in Montpellier nachweisbar [1], hat 1552/53 an der Belagerung von Metz teilgenommen und 1554 in der Reiterschar des Grafen Günther von Schwarzburg in Belgien unter Karl V. Kriegsdienste geleistet [2]. In diese 50er Jahre fallen

1) In Revista istorică, Bukarest, Bd. II, S. 45ff. werden im französischen Urtext sowie in rumänischer Übersetzung die Heraklides betreffenden Stellen aus der von Jaques Auguste de Thon, dem Vertrauten Heinrichs IV. von Frankreich, verfaßten „Histoire universelle“ mitgeteilt, sowie die von Charles l'Ecluse gegebenen Anmerkungen. Letzterer hatte Heraklides in Montpellier kennen gelernt, wo er unter dem Namen Jaques de Marchetti eingeschrieben war. Die persönlichen Angaben über ihn sind z. T. wenig erfreulich.

2) Das geht nicht nur aus Melanchthons Brief an den König von Dänemark hervor (s. unten S. 112), sondern auch aus der Tatsache, daß Her. 1555 zu Antwerpen ein kleines Büchlein darüber veröffentlichte: De Morini quod Terouana vocant atque Hedini expugnatione deque praelio apud Rentiacum et omnibus ad hunc usque diem vario eventu inter Caesarianos et Gallos gestis brevis et vera narratio Jacobo Basilico Marcheto Despota Sami authore. Antwerpiae apud Joannem Bellerum sub insigni Falconis 1555. Cum Privilegio. Diese Arbeit erschien gleichzeitig in französischer Übersetzung unter dem Titel: Un brief et vray récit de la Prise de Terouane et Hesdin avec La Bataille faitte à Renti de tous les actes mémorables faits depuis deux ans en ça, entre les Gens de l'Empereur et les François. Par Jaques Basilic Marchet Signeur de Samos Traduit de Latin en François. Anvers. De limprimerie de Christoph Platin pres la Bourse neuve 1555. Der lateinische Text abgedruckt bei Schardius, Rerum germanicarum scriptores, Basel 1563, Bd. I, S. 1803—1809; eine rumänische Übersetzung bei Hasdeu, Archiva istorică a României, Bd. II, S. 70f. Die persönlichen Beziehungen des Heraklides' zum Grafen Günther spiegeln sich in seinem Brief

auch seine persönlichen Beziehungen zu den Kreisen der deutschen und polnischen Reformation. Die Führer der deutschen wie der polnischen Reformation, mit denen Heraklides etwa zehn Jahre lang in Verbindung war, haben ihm ohne allen Argwohn gegenübergestanden und haben übereinstimmend seine treffliche Bildung, die ihn sechs Sprachen beherrschen ließ, und seine hervorragenden Tugenden gerühmt.

Heraklides ist wohl die erste Persönlichkeit aus der griechischen Welt gewesen, die in den Gesichtskreis der deutschen Reformatoren trat. In dem Kampf um das Recht eines selbständigen Christentums außerhalb der päpstlichen Herrschaft hatte ja schon Luther seit 1519/20 seinen Blick wiederholt auf die griechische Kirche gerichtet und in der Tatsache, daß in dieser seit Jahrhunderten eine romfreie, das Fegfeuer verwerfende, die Priesterehe (mit Ausnahme für die aus dem Mönchsstande hervorgehenden Bischöfe) und den Laienkelch zugestehende christliche Religiosität lebte, eine Bestätigung für die Richtigkeit der eigenen Ansicht erblickt[1]. Freilich war eine

---

aus Jassy am 25. September 1562 wieder (Original im Sondershausener Staatsarchiv, bisher unveröffentlicht): Heraklides Jacobus Basilicus Dei gratia despotas Sami etc. regni Moldaviae princeps etc. Illustris domine, amice clarissime. Quam primum dei omnipotentis maximi auxilii regnum nostrum avitum recuperaverimus, quod superiori anno fecimus, nihil nobis prius fuit, quam ut iis, de quibus bene meriti eramus et a quibus beneficia aliqua acceperamus, dum adhuc exules peregrinaremur, ostenderemus nos eorum non solum non esse oblitos, verum etiam cupere animi nostri gratitudinem per omnem occasionem declarare. Cum igitur apud illustritate vestra (!) aliquando fuerimus ab eaque et humaniter et liberaliter satis tractati simus, comittere volumus, quam iis nostris litteris de statu nostro certiores redderemus. Amice igitur ab illustritatem vestram (!) petimus et rogamus, quandocumque divina clementia eo evecti simus, ut amici nostris gratificari possumus nostra opera iis in partibus utatur. Nil enim in regno nostro omittimus, in quo gratificari illustritatem vestram et benevolentiam nostram ostendere possimus, cupientes omnino grati animi signa illustritati vestrae ostendere, quam quam diutissime benevalere optamus. Datum in oppido nostro Jassy 25. Septembris anno 1562.

1) Luther an Spalatin, 26. Juli 1519: „Ego rursum opposui Graecos per mille annos et antiquos patres, qui non fuissent sub Romani pontificis potestate." An denselben 19. Nov. 1519: „Hoc certum, neminem esse haereticum, qui non credit esse purgatorium, nec est articulus fidei, illud non credentes nunquam sint habiti ob hoc pro haereticis nisi apud novissimos haereticantissimos haereticantes." Betreffs des Laienkelches erwähnt er die griechische Kirche in De captivitate babyl., betreffs Priesterehe „An den christlichen Adel."



genaue Kenntnis ihrer Verhältnisse oder gar eine persönliche Berührung mit einzelnen ihrer Vertreter infolge der politischen Verhältnisse unmöglich. Um so mehr mußte das Erscheinen des Heraklides von besonderer Bedeutung sein, und die Tatsache, daß er protestantisch geworden war — wann und unter welchen Umständen, ist nicht bekannt, — mochte wie eine Verheißung auf eine tiefgehende innere Annäherung zwischen den beiden romfreien Bekenntnisformen des Christentums wirken, wie sie dann auch in der Folgezeit angestrebt wurde, nicht zuletzt durch die Bemühungen des gelehrten Professors zu Tübingen Martin Crusius, dem wir auch manche wertvolle Nachricht über Heraklides verdanken[1].

2

In den persönlichen Zusammenhang mit dem Kreise der deutschen Reformation gelangte Heraklides durch die Bekanntschaft mit Justus Jonas[2], dem Sohn von Luthers gleichnamigem Freund, mit dem Heraklides 1552 oder 1553 in Frankreich zusammentraf, und durch dessen Vermittlung er damals nach Deutschland kam[3]. Am Hofe zu Mansfeld hat sich Heraklides nach dem Zeugnis des Melanchthon[4] zehn Monate lang aufgehalten. In diese Zeit wird wohl seine entschiedene Hinwendung zum Protestantismus erfolgt sein. Selbstverständlich ist Heraklides auch nach Wittenberg gekommen. Dem Melanchthon, dessen Herz dem Studium der griechischen Sprache gehörte, mußte Heraklides schon um seiner Abstammung willen sympathisch sein; er hat warmes Interesse an ihm genommen. Heraklides hat oft bei Melanchthon gesessen „multa de doctrinis familiariter colloquens“[5]. Seine bedeutende Begabung und seine umfassenden Kenntnisse in der Mathematik führten Hera-

1) Crusius, Turcogräcia, Basel 1572, S. 247. 248. 556.

2) Über Justus Jonas s. Allg. Deutsche Biogr. XIV, S. 494.

3) Über die näheren Umstände dieses Zusammentreffens hat Jonas am 2. November 1562 an Herzog Albrecht nach Königsberg geschrieben, er habe „hochgedachten hern Despoth auch eine Zeit, als er in Frankreich zu vnfahl kommen, das leben geredt und von dannen in Deutschlandt geholffen, do ihme dann wohlgedachter mein gnediger graf Volradt, [der Mansfelder] viel ehre vnd freundlichkeit erwiesen“. Vgl. Wotschke, Johann Laski und der Abenteurer Heraklides Basilikus (Archiv für Reformationsgeschichte 1920), S. 59.

4) Brief Melanchthons an den König von Dänemark s. unten S. 112.

5) Aus dem Briefe Melanchthons an Henricus Buscoducencis s. unten S. 113.

klides auch mit Melanchthons Schwiegersohn und Hausgenossen Caspar Peucer zusammen; ihre beiderseitigen Beziehungen müssen so enge gewesen sein, daß daraus die Meinung entstehen konnte, Heraklides habe später diesen Gelehrten an seinen Hof in der Moldau ziehen wollen[1]. Als weitere Persönlichkeit aus dem damaligen Kreise Melanchthons, die den Lebensweg unsers Griechen weiterhin mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, sei noch Hubert Languet[2] genannt, der seit 1549, durch die Protestantenverfolgungen von seiner Heimat ferngehalten, damals in Wittenberg weilte. Daß Heraklides auch während seines belgischen Aufenthaltes 1554/55 seinen Wohltäter und Gönner Melanchthon nicht vergessen hat, geht aus dem besorgten Briefe hervor[3], den er in den ersten Monaten des Jahres 1555 nach Wittenberg richtete, und in dem er sich darüber beklagt, daß er auf seine zwei oder drei bisher abgesandten Schreiben[4] keinerlei Antwort erhalten habe, so daß er in Sorge um Melanchthons Leben gewesen sei. Nun sei ihm aber gute Kunde über diesen zugekommen, und er hoffe, bald wiederum mit ihm zusammensein zu können; er trägt besondere Grüße für Caspar Peucer auf. Diesen Brief, den der kaiserliche Rat Wiking zusammen mit einem gleichzeitig von Heraklides' Vetter, dem Erbherrn von Doris, an Melanchthon gerichteten Schreiben überbrachte, hat der Empfänger an Camerarius gesandt, der beiden darauf in Melanchthons Namen eine Antwort zukommen ließ[5].

1) Sommers Lebensbeschreibung H.s bei Legrand, S. 19: Witebergam quoque venit, ubi quum aliquamdiu haesisset, praeter graecae linguae peritiam, quae nativa videri poterat, in matematicis quoque disciplinis nomen eximium consecutus est. S. 35: Casparum Peucerum, Melanchthonis generum, humanissime scriptis literis Witeberga evocabat. 2) R.-E.[3], Bd. 11, S. 274 f.

3) Crusius, Turcograecia 1584, S. 556. Der griechische Text auch bei Hurmuzaki a. a. O. XI, S. 54/55, außerdem eine rumänische Übersetzung bei Hasdeu, Archiva istorică a României I, S. 13 und Hurmuzaki XIV, Teil I, S. 45.

4) In diesem Zusammenhang mag darauf hingewiesen werden, daß in der Sitzung der rumänischen Akademie der Wissenschaften vom 12. September 1880 die Herren Papadopol-Callimachu und Hasdeu darauf aufmerksam gemacht haben, daß in der öffentlichen Bibliothek in Genf sich noch unbekannte Briefe des Heraklides an Melanchthon befänden. Vgl. Analele Academiei Române, Seria II tom. III, S. 21, auch von Piquot in seiner Ausgabe der moldauischen Chronik des Urechi 1878, S. 398, erwähnt. Herr Professor Bianu hatte die Freundlichkeit, dieserhalb in Genf anzufragen; leider ohne Erfolg.

5) Crusius, Turcogräcia, S. 557 und Hurmuzaki a. a. O. XI, S. 55.

Wann und auf welchem Wege Heraklides wieder nach Deutschland gekommen ist, vermögen wir nicht festzustellen. Jedenfalls finden wir ihn im Juni 1556 abermals in Wittenberg. Etwa gleichzeitig mit ihm hielt sich Peter Paul Vergerio dort auf; durch dieses Zusammentreffen ist der Blick des Heraklides nach Königsberg und Polen gelenkt worden, was für seine spätere Lebensentwicklung nicht ohne Bedeutung geblieben ist. Bei diesem neuen Wittenberger Aufenthalt hat Heraklides übrigens das ihm für seine belgischen Kriegsdienste vom Kaiser verliehene Recht, Dichter zu krönen, zum ersten Male ausgeübt. Am 28. Juni 1556 reichte er zwei begabten tüchtigen Neulateinern, Zacharias Praetorius aus Mansfeld, später Pastor in Eisleben [1], und Franz Raphael aus Heckstädt, später Generalsuperintendent in Ansbach, den Lorbeer. Beide haben ihm in lateinischen Versen gedankt, die auch gedruckt wurden [2]. Darin, daß es gerade zwei Schüler Melanchthons waren, die den Dichterlorbeer aus Heraklides' Hand erhielten, darf man wohl eine Aufmerksamkeit gegen diesen erblicken, und daß der eine von beiden aus Mansfeld stammte, mochte den Grafen Volrad erfreuen. Dem ersteren hat Melanchthon „initio Septembris" im Namen des Heraklides in griechischer Sprache ein Zeugnis darüber ausgestellt [3].

Inzwischen war dieser selbst abgereist, und wohl zum Abschied hat er seinem Gönner Melanchthon das Buch verehrt, das Haase in seiner Abhandlung „De quibusdam autographis Philippi Melanchthonis et Heraklidae Jakobi Basilici Despotae" [4] als von ihm gelegentlich gekauft erwähnt und beschreibt [5]. Melanchthon hatte

1) Zacharias Praetorius, ursprünglich Breiter geheißen, 1535 in Mansfeld geboren, wurde in Wittenberg am 26. Apil 1553 inskribiert (Album. ac. Witeb. I, S. 279), Schüler Melanchthons. Vgl. A. D. B. 26, S. 535.

2) Duo carmina in honorem d. Jacobi Basilici, nobilis Graeci, domini Sami etc. scripta a poetis ab eodem laureatis Wittebergae 1556. Wieder abgedruckt bei Legrand, S. 263ff., nach einem im Britischen Museum zu London befindlichen Exemplar. Ein zweites in der Bibliothek des Predigerseminars zu Wittenberg (vgl. Wotschke, Kirchengeschichtliches vom rumänischen Kriegsschauplatz, Theol. Lit.bericht 1917, S. 29 Anm. 2).

3) Corpus Ref. VIII, S. 837, Nr. 6066. Abgedruckt bei Legrand a. a. O., S. 283.

4) Abhandlung, dem Vorlesungsverzeichnis der Universität Breslau für den Winter 1862 vorangestellt, S. 10ff.

5) Das Buch enthält: Pii, graves et elegantes poetae aliquot, nunc primum ad piae iuuentutis et scholarum utilitate coniuncti, quorum nomina proxime se-

seinerseits als Zeichen der Anteilnahme, die er seinem Besucher entgegenbrachte, ihm zwei Empfehlungsbriefe ausgestellt, die beide vom 1. Juni 1556 datiert sind. Der erstere ist an den König von Dänemark gerichtet [1]. Melanchthon bittet diesen darin in Untertänigkeit, diesen seinen Bericht

„gnädiglich anzunehmen, und ist wahr daß der wohlgeborne Grave und Herr, Herr Volrad, Grave zu Mansfeld, Zeigern dieser Schrift Herrn Jacobum Basilicum, geborenen Herrn und Erben der Inseln Samos und Paros in Asia, aus Frankreich mit sich gebracht, und ihn bei sich gnädiglich in die zehen Monat gehalten, die Zeit er bei mir und andern beiweilen gewesen. Denn er ist in grekischer Sprach wohl geübt, auch wohl gelehret, und hat in Mathematica ziemlichen Verstand, hat auch guten Verstand christlicher Lehr, und ist der Lehre in unsern Kirchen zugethan. Als er nun bei uns gewesen, habe ich seine Zeugnisse, die er aus Grekenland mit sich bracht und noch hat, welche beweisen seine Abkunft und Erbgerechtigkeit an Samos und Paros, welcher der türkisch Tyrann Selimus seinem Vater, Johann, genommen hat, und sind sein Vater und Mutter und ein Bruder zugleich ermordet worden. Sein Großvater Basilius ist zu Rhodo umkommen. Aber dieser Jacobus ist als ein junger Knab in Creta [2] in der Schul gewesen bei Hermodoro, welches Name mir wohl bekannt ist. Als aber dieser Jacobus gern sein Elend kaiserlicher Majestät hat berichten wollen, ist er als ein Kriegsmann mit dem wohlgebornen Graven und Herrn, Herrn Günthern, Grafen zu Schwarzenburg, in das Niederland gezogen, hat sich da löblich gehalten in Schlachten und sonst, wie er Zeugniß hat von kaiserl. Majestät und von Graven Günthern; ist auch zu Ritter geschlagen.

Nun wollt er am liebsten eine Zeit lang, Ew. königl. Maj. dienen, denn er vom Papst ein Prognosticon gestellet, das etlichen nicht gefällig. Er hat aber Vertröstung von Patriarchen zu Constantinopel, der ein Verwandt ist, sein Vaterland wiederum vom Türken zu erlangen. Mittler Zeit bittet er unterthäniglich um Dienst bei Ew. k. Maj. Dieweil er den gut Zeugniß hat von seinem Stamme, Erbgerechtigkeit und guten Sitten, und ich ihn nit anders denn wahrhaftig und züchtig gemerk, und er ein verjagter Waise ist, hab ich ihm diese Schrift zu einem Zeugniß mitgeben".

---

quens nuncupatoriam epistolam pagella indicabit. Basiliae per Ioan. Oporinum [1548] Diesem Werk ist angefügt: Proverbia Salomonis iam denuo iuxta Hebraicam ueritatem translata et annotationibus grammaticis illustrate autore Sebastiano Munstero 1548. In dieses Buch sind sowohl Verse eingetragen, wie sie Melanchthon in die zu seiner Bücherei gehörigen Werke einzuzeichnen liebte, als auch in griechischen Buchstaben der Namenszug des Heraklides.

1) Wieder abgedruckt bei Legrand a. a. O., S. 279 f.

2) Hier ist Melanchthon im Irrtum. Hermodorus unterhielt eine Schule auf Chios. Siehe oben S. 106.



Gleichzeitig schrieb Melanchthon[1] an Henricus Buscoducensis[2]: „In hac turbulenta aetate laudanda est diligentia in explorandis peregrinis. Sed pietas est honestos ac habentes vera testimonia benigne excipere ac juvare. Hic hospes Jacobus Basilicus, vir doctus, honestus et rei militaris peritus, natus est veteri ac nobili familia graecorum principum, ut litterae testantur quas monstrare potest, fuitque pater ejus δεσπότης Sami et marchio Pari, ac interfectus a Selimo, turcico tyranno, cum matre et fratre. Ipse puer fuit apud Hermodorum, doctissimum virum, in Creta, ejusque Hermodori nomen nobis notum est. Postea movit in Galliam, ut per regem gallicum impertraret paternam haereditatem. Sed quia morae longae sunt talium actionum, cum comite Wolrado Mansfeldensi venit in Germaniam ac saepe nobiscum fuit; multi de doctrinis nobiscum familiariter colloquens. Postea cum comite Schwartzburgico profectus est in Belgium et apud Caesarem militans interfuit praelio Rentiaco ac ornatus a Caesare honorifico testimonio. Sperat autem reditum in patriam, quia etiam patriarcha Constantinopolitanus, vir doctus, laborat ut turcicus imperator ei restituat paternam haereditatem. Motus autem fama virtutis inclyti regis Daniae, maxime aliquantisper vellet in aula Danica esse. Vir honestus et eruditus est et habet testimonia de genere suo et de exilii causis et de virtute militari digna fide. Certe orphanis, quorum parentes interfecti sunt a Turcis et qui exulant ac praesertim natis in familiis nobilibus, pietate bonorum principum calamitas lenienda est. Ideo te oro ut inclyto regi hunc hospitem commendes. Non hoc peterem nisi judicarem eum veracem et honestum hominem esse."

Nach diesen warmen Empfehlungsbriefen ist es wohl anzunehmen, daß Heraklides sich nach Dänemark gewandt hat. Die Lebensbeschreibung von Sommer berichtet ganz allgemein von einer Reise durch Deutschland[3], während Gratiani[4] von einer Fahrt über Lübeck nach Dänemark und weiter nach Schweden weiß. Daß er auch Schweden aufgesucht hat, ist aber kaum glaublich; dazu ist die Zeit zu kurz gewesen, da wir ihn schon im Oktober 1556 in Rostock finden, und nach den verschiedenen Mitteilungen, die hierüber vorliegen, muß er längere Zeit dort geweilt haben. In den Biographien ist merkwürdigerweise davon kein Wort erwähnt, obwohl in verschiedenen, voneinander ganz unabhängigen Kreisen sogar die Meinung entstanden ist, daß Heraklides in Rostock Professor der Mathe-

1) Abgedruckt bei Legrand a. a. O., S. 281f.

2) Heinrich von Bruchofen aus Herzogenbusch, ein Freund Melanchthons, wurde 1536 von König Christian III. von Dänemark als deutscher Hofprediger nach Kopenhagen berufen. Jöcher, Allg. Gel. Lex., Fortsetzung und Ergänzung, 1787, Bd. II, S. 1293. 3) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 19.

4) Gratiani bei Legrand a. a. O., S. 161.

matik gewesen sei[1]. Allerdings findet sich sein Name in der Rostocker Universitätsmatrikel[2] nicht. Die Nachricht dürfte aus der Tatsache entstanden sein, daß er gelegentlich eine prominente Rolle im Leben der dortigen Universität gespielt hat. Am 9. Oktober 1556 hat er dort dem aus Stralsund gebürtigen Zacharias Orthus den Dichterlorbeer gereicht, der ebenfalls wie seine Wittenberger Kollegen in wohlgesetzten Versen seinen Dank aussprach[3].

Von Rostock ist der Weg Heraklides' ostwärts gegangen. Er wandte sich nach Königsberg. Auf den hier residierenden Herzog Albrecht war Heraklides jedenfalls schon in Wittenberg, als Vergerio sich dort auf der Durchreise nach Königsberg befand, aufmerksam geworden. Er ist um die Mitte November 1556 am Hofe Albrechts eingetroffen, wo in den gleichen Tagen auch Vergerio sich wieder einfand[4]. Im Auftrage des Herzogs verhandelte dessen Leibarzt und Vertrauter Andreas Aurifaber mit den beiden Ankömmlingen und trug ihre Wünsche am 27. November Albrecht vor[5]:

„D. Vergerius, wie mir der her selbst gestern angezeigt, will hier drucken lassen confessionem Würtenbergensen, das erst teil der schutz schrifft Brentii wider den Asotum, syntagma, oder wie es dem Wirtenbergischen gesandten zu Triest ergangen und seine beide actiones die er zuvor hatt drucken lassen. Das alles seher ins papier, also auch ins geld wil laufen. Mit dem Heraklidum Jacobo, despota Sami, habe ich gleichfalls beredung gepflogen, wie mir E. F. G. gnedigst auferlegt. Nun zeigt er an, se exulem esse et rebus suis exutum, quaerere propterea sustentationem, non quidem ut statuam, nam se inutilem non esse, et quia vult inservire, ut prosit, petere sustentationem tantum, non magnificam, sed mediocrem, quia parvo se esse contentum und stellet alles in E. F. G. gnädiges erwegen."

---

1) Etwas von Rostockschen Gelehrten Sachen, Jahrgang 1739, S. 836.

2) Ich verdanke diese Mitteilung der Liebenswürdigkeit des Universitätsbibliothekars Herrn Dr. Claußen in Rostock.

3) Abgedruckt bei Legrand a. a. O., S. 273. Über Z. O. vgl. E. Zobers Einleitung zu seiner Ausgabe von des Zacharias Orthus, geborenen Stralsunders und gekrönten Dichters Lobgesang auf Stralsund 1831. Von seinen zahlreichen Schriften wird uns noch die dem Heraklides gewidmete Geschichte der römischen Kaiser beschäftigen.

4) Joh. Sembrizycki, Die erste Reise des Vergerius nach Polen 1556/1557 (Altpreußische Monatsschrift 1890).

5) Abgedruckt aus Wotschke, Kirchengeschichtliches usw., S. 30, nach dem Original im Königsberger Staatsarchiv.

Etwa acht Wochen lang, bis in den Januar 1557, hat sich Heraklides in Königsberg aufgehalten. Der Herzog fand Gefallen an ihm und hat seine späteren Schicksale stets mit warmem Interesse begleitet. Es war nicht nur die Tatsache, daß der interessante Grieche sich zum evangelischen Glauben bekannte, die den Herzog für ihn einnahm, sondern ebensosehr die gemeinsame Vorliebe für das Waffenhandwerk, wobei Heraklides von der neuartigen Bewaffnung der Reiterei mit Pistolen und der damit zusammenhängenden Umgestaltung ihrer Kampfesweise, wie er sie im Gefolge des Grafen Günther kennen gelernt hatte [1], erzählen konnte; und hatte Albrecht vor kurzem selbst ein Buch über die Kriegskunst verfaßt, so konnte sein Gast sich ebenfalls als militärischer Schriftsteller vorstellen. Daneben gab es durch die beiderseitigen Beziehungen zu Wittenberg und den dortigen Reformatoren mancherlei Anknüpfungspunkte, und auf der gleichen Grundlage ergaben sich auch für Heraklides Berührungen mit den führenden Männern des Königsberger Kreises. — Dabei dürfte er auch in ihr damals der Entwicklung der religiösen Bewegung in Polen stark zugewandtes Interesse hineingezogen worden sein. Inwieweit er ferner der von Andreas Osiander († 1552) und seinem Kreise vertretenen Auffassung der reformatorischen Gedanken sich zugeneigt hat, wird uns später noch beschäftigen. 1557 wandte sich Heraklides nach Polen.

Herzog Albrecht sandte seinen Schützling mit folgendem, am 23. Januar 1557 in Königsberg geschriebenen Briefe [2] nach Wilna, wohin sich König Sigismund August von Polen vom Warschauer Reichstag (1556/57) aus begeben hatte; das ausführliche Eingehen auf Heraklids militärische Eigenschaften und Erfahrungen sollte diesem im polnischen Heere eine Stellung verschaffen:

Illustris hic et generosus Jacobus Basilicus Heraclides, despota Sami, marchio et princeps Pari, celebri principum Graeciae familia oriundus nunc vero Turcarum tyrannide bonis omnibus exutus et exul, ad me huc se contulit ornatus praeclaro et elegantis. imperatoriae maiestatis literarum testimonio, in quo ei non postrema laus tribuitur peritiae in

1) Lammert, Deutsche Reiter unter Graf Günther von Schwarzburg (Mitteilungen des Vereins f. deutsche Geschichts- und Altertumskunde im ehemaligen Fürstentum Schwarzburg-Sondershausen), 1923, S. 28f.

2) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 21f.; teilweise auch bei Wotschke, Kirchengeschichtliches, S. 30 Anm. 2.

rebus bellicis. Eum ego virum, uti decuit, pro mea tenuitate excepi cumque in familiaribus colloquiis nonulla de castrorum metationibus deque acie ad proelium intruenda atque id genus aliis ad expeditionem bellicam pertinentibus pro mea qualicumque iis in rebus intellectu contulissem, animadverti equidem talem esse, cui alius non ita facile par esse aut palmam in hoc genere scientiae praeripere possit. Ut enim taceam experientiam illius valde excellentem in belli gerendi modo, quo Turcarum imperator atque finitimi eius gentis populi utuntur, quoque non sine admiratione aeque s. imperatoriae maiestatis regisque Franciae et aliorum Germaniae principum belli gerendi rationem ita callere, ut nihil supra. Que res effecit ut non modo magnopere diligere illum ceperim, sed magnorum regum favore et gratia dignissimum existimem. Ac, cum intelligerem eum in has terras rumore livonice expeditionis venisse av percupere operam suam Sacrae Regiae Vestrae Majestati navare, dissuasi ei illud, sed ut se ad Sacram Regiam Vestram Majestatem conferret consului. Quandoquidem me non latet delectari Sacram Regiam Vestram Majestatem ejusmodi hominibus, qui in arte bellica excellunt, quod ipsa Majestas Vestra earum rerum quoque peritissima est. Eum itaque virum majorem in modum Sacrae Regiae Vestrae Majestati commendo. Tametsi scio ipsum sua scientia meam commedationem longe superaturum esse. Petoque ac consulo obnixe ut Sacra Regia Vestra Majestas illum pro ea qua consuevit liberalitate honorifico aliquo et tali viro, sicut ex literis illius testimonialibus intelliget, digno stipendio alat, nec a se dimittat. Quod autem ilum tantopere commendo et depredico facit singularis ejus industria et praeclara virtus; ipsa quoque Majestas Vestra quamprimum conversata illi fuerit, animadvertet esse eum virum non vulgarem, sed commendatione dignum. Cujus consilio in quosumque belli gerendi, si ita casi tulerit, genere, Sacra Regia Vestra Majestas et recte et cum emolumeto uti poterit. Pluribus hec a Sacra Regia Vestra Majestate expeterem, nisi ultro Sacram Regiam Vestram Majestatem in ejusmodi viros insignes propendere scirem. Factura Sacra Regia Vestra Majestas rem cujus eam non penitebit, si precibus his meis locum dederit. Ego vero omni officiorum studio ad demerendum obligatum me agnosco, quod superest.

Was der Herzog erbeten hatte, wurde dem Heraklides zuteil. Mit dem polnischen Aufgebot zog er gegen Livland. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der damalige Fürst der Moldau, Alexander IV. Lăpuşneanu, sich auch an dem Feldzug beteiligt hat[1]; denn die Moldau war den Polen, allerdings nur bei größeren kriegerischen

1) Wotschke behauptet dies in „Johann Laski und der Abenteurer Heraklides Basilikus" (Archiv für Reformationsgeschichte 1920, S. 51). Auf meine Anfrage nach der Belegstelle antwortete mir der Verf., daß er sich ihrer nicht mehr entsinnen könne. Xenopol, Istoria Românilor din Dacia Traiana, ³1914, Bd. 5) erwähnt nichts von diesem Feldzuge und der Teilnahme Alexanders an ihm.



Unternehmungen, zur Hilfeleistung verpflichtet[1]. Eine persönliche Bekanntschaft zwischen beiden Männern würde das nachmalige Auftreten Heraklides' in der Moldau verständlicher machen. Heraklides blieb nach Friedensschluß, der übrigens dem polnischen Staat die Oberhoheit über Livland brachte, in Wilna. Hier konzentrierte sich ein gut Teil des damaligen gesellschaftlichen und geistigen Lebens in Polen, und Wilna galt zugleich als Zentrum der reformatorischen Bewegung in Großpolen. Heraklides wurde von dem einflußreichen Fürsten Nikolaus Radziwill, selbst einem überzeugten Anhänger der Reformation, in seine Umgebung gezogen, so daß er am 23. April 1557 nach Königsberg schreiben konnte: „Ab illustrissimo principe palatino Vilnensi multis beneficiis affectus sum ac in dies afficior." Damit war seine Stellung gesichert. Auch hier hatte Herzog Albrecht unserm Griechen die Wege geebnet, da er den Hofmeister der Königin, Erhard von Kunheim, den Bruder von Luthers Schwiegersohn Georg, gebeten hatte, sich für seinen Schützling bei Radziwill zu verwenden und ihn zu beeinflussen, daß dieser auch bei dem König für Heraklides ein gutes Wort einlege[2]. Herzog Albrecht schrieb auch einen vom 8. Juli 1557 datierten Brief an Radziwill, der die lebhafte Teilnahme des Herzogs an Heraklides wieder bezeugt:

Commendatus a nobis est ante aliquot menses Sacrae Regiae Majestati, domino nostro clementissimo, Illustris et generosus dominus Jacobus Heraclides Basilicus, despota Sami, marchio et princeps Pari, de celebri Grecorum principum familia oriundus, nunc vero propter Turcarum tyrannidem bona ipsius occupantium exul. Quem cum Illustritati Vestrae charum esse intelligamus, praetermittere non potuimus quin vestris quoque precibus eundem illi devinctiorem commendatioremque redderemus. Tametsi ipsum et virtute eximia et multarum rerum scientia, praecipue vero peritia rei militaris praestantissimum, etiam commendatione nostra non accedente charissimum jam Illustritati Vestrae esse existimamus. Tamen, si quid benevolentiae, favoris et commodi nostri causa apud Illustritatem Vestram ei accrescere potest, majorem in modum proque amiciciae et fraternitatis nostrae vinculo id ab illa flagitamus petimusque ut quacumque ex parte Illustritas Vestra egregio illi viro com-

1) Xenopol a. a. O. V, S. 75.

2) Palatinus Vilnae ... ex impulsione marischalchi reginae, ad quem V. C. scripsit meo nomine, mea negotia apud s. r. maiestatem tractavit. Brief Heraklides' an Herzog Albrecht vom 23. April 1557 (Wotschke, Johann Laski, S. 50).

modare poterit, in eo se benignum, sicut facere jam ipsum sane confidimus, praebear. Longiore uteremur commendatione, nisi Illustritatem Vestram, animi virtutum genere ornatissimam, iis hominibus qui heroicis et excellentibus donis a Deo ornati sosque ultra in patrocinium suum susceptos fovere, juvare et promovere sciremus. Factura autem Illustritas Vestra rem nobis tam gratam ut quam gratissimam studiisque nostris fraternis compensandum. Ipsum vero principem exulem multa sibi gratitudine devinciet[1].

Es ist selbstverständlich, daß Heraklides auch den Männern, die mit Radziwill in engen Beziehungen standen, nahe trat. Wir nennen etwa den Geheimsekretär des Fürsten, Johann Maczinski, der in Wittenberg studiert hatte, den Sänger der polnischen Reformation Johann Trzizieski (Tricesius), den königlichen Hofbibliothekar Stanislaus Kosucki, der 1544—1545 in Wittenberg zu Füßen Luthers und Melanchthons gesessen hatte. Zu den Vertretern des polnischen Hochadels, die Heraklides freundlich entgegenkamen, gehörte auch Stanislaus Ostorog[2], der in seiner Herrschaft Grätz die Reformation eifrigst förderte. An Heraklides nahm er so starken Anteil, daß er noch 1562 seinetwegen an Herzog Albrecht schrieb. In welcher Selbständigkeit und allgemeinen Achtung Heraklides in Wilna lebte, beweist die Tatsache, daß der am Hofe des Fürsten Radziwill lebende junge und musikalisch begabte Theologe Cyprian 1557 auf Bitten unseres Griechen vom König geadelt wurde[3]. Eine lebhafte Bewegung trat in diesem Kreise ein — und Heraklides wird davon nicht unberührt geblieben sein —, als am 17. März 1557 Johannes Laski, der im Dezember des vorhergegangenen Jahres nach achtzehnjähriger, um des Bekenntnisses zur Reformation erlittener Verbannung endlich heimgekehrt war, in Wilna eintraf.

1) Abgedruckt aus Jorga, Nouveaux matériaux, S. 23 f. Der Anfang auch bei Wotschke, Kirchengeschichtliches, S. 30 Anm. 4.

2) Wotschke, Stanislaus Ostorog, ein Schutzherr der großpolnischen evg. Kirche (Zeitschrift der historischen Gesellschaft, Posen 1907), S. 59—132.

3) Über diese Nobilitierung vergleiche Jorga, Revista istorica, Jahrgang II, 1916, S. 126 ff., wo auch der Adelsbrief und Beschreibung des Wappens gegeben ist. „Ihm zugleich seines eigenen uralten Hauses Kleinod und Wappen gegeben; zudem aber auch in sein eigenes Geschlecht aufgenommen, so daß von nun an gelten muß, daß jener keinem andern Stamme als jenem der Herakliden Basiliker und Despoten entsprossen sei." (Nach Malinowski, Teka Wilenska, Wilna 1858, S. 107). Vgl. auch Cyprians Brief an Herzog Albrecht, Wilna, den 29. November 1560, bei Gelegenheit der Übersendung einer Komposition (bei Wotschke, Johann Laski, S. 49 Anm. 2).

Laski stieg im Radziwillschen Palais ab und predigte unter stärkstem Zulauf fast täglich in lateinischer und polnischer Sprache sowohl in der fürstlichen Schloßkapelle als auch anderwärts. Von diesem Besuch Laskis in Wilna berichtet Heraklides dem Herzog Albrecht in dem Briefe vom 23. April 1557, in dessen erstem Teil er auch Angaben über das Entgegenkommen des Königs und des Fürsten Radziwill macht. Im weiteren Teil erzählt er von einer Unterredung mit Laski, bei der er diesen „publice multis praesentibus et audientibus" über seine Stellung zu Osiander interpellierte, zu dem er sich selbst bekenne, was eigentlich um so gefährlicher war, da die ganze zahlreiche Versammlung „nos (die Anhänger Osianders) hereseos damnant". Heraklides hatte aber die Genugtuung, daß Laski nicht nur den Vorwurf der Ketzerei für unstatthaft erklärte [1], sondern auch hinzufügte, daß die Lehre des Osiander wohlbegründet sei und man ihn höchstens des Irrtums zeihen könne. „Quod mihi valde placuit", fügt Heraklides hinzu [2]. Bei dieser Gelegenheit gab Laski auch den Auftrag, daß Heraklides dem Herzog beruhigende Worte betreffs seiner Stellung zur Lehre vom Abendmahl schreiben solle [3]. „Quantum de sacramento attinet, se libenter velle convenire cum omnibus et rem in terminos tales constituere, ut omnes conveniamus, ne, inquit, sit divisio inter evangelicos in gaudium et exultationem papistarum et scandalum piorum." Heraklides drückt am Schluß des Briefes den Wunsch aus, daß der Herzog Laski zum Bischof berufen möge. Was Heraklides außer den kurz berührten theologischen und religiösen Fragen persönlich beschäftigte, geht daraus hervor, daß er in diesem Briefe an Herzog Albrecht auch berichtet, daß der König Sigismund August durch einen besonderen Gesandten sich bei dem Sultan für die Herausgabe seines Erbes, der Inseln Samos und Paros, einsetzen werde: „Non dubito favente divina clementia me patriam iterum habiturum et recepturum."

1) dixit, se nos omnes et Osiandrum habere pro fratribus in Christo neque illum suo suffragio ab ecclesia expellere, imo omnes, dicebat, qui vos et Osiandrum hereseos damnant, pessime facere et horribiliter peccare.

2) Wotschke, Johann Laski und der Abenteurer Heraklides Basilikus, S. 50.

3) Da in Littauen und Großpolen unter Einfluß Herzog Albrechts die lutherische Ausprägung vorherrschte und Kleinpolen dem Calvinismus zuneigte, so lag hier eine Lebensfrage für eine eventuelle Einigung und Schaffung einer polnisch-evangelischen Nationalkirche vor.

Am 28. Oktober 1557 dankt Herzog Albrecht ihm für die Übersendung des Buches „de disciplina militari" — einer Frucht der auch jetzt fortdauernden militärisch-schriftstellerischen Arbeit — durch die Widmung seines Bildes und eines Reisegeldes[1]. Denn wohl in dieser Zeit rüstete sich Heraklides, nach Kleinpolen zu gehen, wohin ihn wahrscheinlich Laski eingeladen hatte. Hier trat er in einen andern Kreis bedeutender Männer ein, stand abermals im Brennpunkt großer Gedanken und Interessen. Außer Johannes Laski selbst kommt hier Stanislaus Lutomirski[2] in Betracht, der Laski damals wirksamen Beistand bei der Arbeit zur Schaffung einer polnischen evangelischen Nationalkirche, wie dies in den Tagen vom 18. bis 20. Oktober 1557 auf einer Synode zu Pinczow vorgesehen war, leistete. Welchen Anteil Lutomirski an Heraklides nahm, und wie er seinen Lebensgang späterhin beeinflußte, wird uns weiter unten begegnen. Zu Laskis Verwandtschaft gehörte auch sein Großneffe, der in Krakau ansässige Johann Boner, aus dessen Feder wir Heraklides' Schicksal betreffende Briefe besitzen. Auch der diesem Kreise zugehörende Francesco Lismanino[3] hat den weiteren Lebensgang Heraklides', den er „Verae religionis maximus fautor" nennt[4], mit Spannung verfolgt, und wir werden ihm im Laufe unserer Darstellung noch begegnen. In engem Zusammenhang mit Lismanino gehört dessen Sekretär, Stanislaus Budzinski, der eine polnische Kirchengeschichte verfaßte, auf Grund deren Stanislaus Lubienicki 1685 zu Fraustadt eine „Historia Reformationis Polonicae" erscheinen ließ, die ein besonderes Kapitel über Heraklides enthält[5]. Als weiterer polnischer Theologe ist Johann Lusinski anzuführen, Pfarrer in Ivanovici, einem Dorf nördlich von Krakau, der später von Heraklides als Moldauer Bischof berufen wurde. Tätigen Anteil an der religiösen

---

1) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 25f. Auch bei Wotschke, Johann Laski und der Abenteurer Heraklides Basilikus, S. 51 Anm. 2.

2) Wotschke, Stanislaus Lutomirski. Ein Beitrag zur polnischen Reformationsgeschichte (Archiv für Reformationsgeschichte III, 1906, S. 106ff.).

3) Wotschke, Francesco Lismanino (Zeitschrift der historischen Gesellschaft Posen, 1903, S. 213—332).

4) Brief Lismaninos an Wolph Krakau, 27. April 1563 (Wotschke, Briefwechsel, S. 178).

5) Die Arbeit des Budzinski scheint verloren gegangen zu sein (Wotschke, Kirchengeschichtliches, S. 32 Anm. 1).

Bewegung in Kleinpolen nahm auch der Pfarrer von Krakau, Christoph Thretius, der 1563 als Abgesandter in die Schweiz ging und auch von Heraklides erzählte, wie Johann Wolph sich in einem aus Zürich am 23. August 1563 an Lismanino gerichteten Brief äußert: „De Moldaviae principe multa audivi honorate et honorifice praedicari prope summa bona praesertim a Thretio.“[1] Wohl weniger die gleichen religiösen Überzeugungen, als vielmehr das gemeinsame Interesse für die Mathematik verband Heraklides endlich mit dem Professor dieser Disziplin in Krakau, Johann Rhäticus, der als Protestant in freundschaftlichen Beziehungen auch zu Laski und Utenhove stand. Heraklides hat auch diesen, ebenso wie Peucer, später zu sich in die Moldau zu ziehen versucht.

In diesem ganzen Kreise ist Heraklides mit Achtung behandelt worden[2]. Er durfte für Laski einen Auftrag ausführen, an dessen zuverlässiger Erledigung diesem viel liegen mußte. Es galt, bei Herzog Albrecht eine günstige Stimmung für die von Laski geplante polnisch-evangelische Nationalkirche zu schaffen, die nicht ohne Zustimmung und tatkräftige Förderung des Preußenherzogs ins Leben treten konnte, deren Zustandekommen aber dadurch gefährdet war, daß Albrecht auf dem Boden der Augsburgischen Konfession stand, während Laski und die kleinpolnischen Evangelischen nicht nur zum Calvinismus hinneigten, sondern je länger je mehr aus der Schweiz ihre Direktiven zu erhalten sich gewöhnten. Es galt also, durch eine Persönlichkeit auf Albrecht zu wirken, die bei diesem in gutem Ansehen stand, und der außerdem Laski das Vertrauen schenken konnte, daß sie entsprechend der Größe und Bedeutung der Aufgabe sich für sie einsetzen werde. Laski war fest entschlossen, auch selbst in dieser Angelegenheit nach Königsberg zu reisen, und führte diese Absicht auch im April 1558 aus. Ende Dezember 1557 reiste, wohl als spezieller Gesandter Heraklides', Horatio Curione[3] mit der von Utenhove, dem Sekretär Laskis, verfaßten Gottesdienst-

1) Wotschke, Briefwechsel, S. 432.

2) Eine letzte Spur davon sehen wir in der Tatsache, daß Lubienicki noch 1685 in seiner bereits erwähnten Historia Reformationis Polonicae dem Heraklides auf Grund vorgefundener Nachrichten ein besonderes Kapitel widmen zu müssen glaubt.

3) Die von Benrath in dem Artikel Curione Realenzyklopädie 4, S. 357 gemachten Angaben über die Familienverhältnisse sind in Einigem zu berichtigen. Das soll in einer Miszelle im nächsten Heft dieser Zeitschrift geschehen.

ordnung (Forma Precum ecclesiasticarum) nach Königsberg, und am 2. Januar folgte ein Brief Heraklides' mit einer Empfehlung des Verfassers dieses Buches sowie am 3. Januar ein Schreiben, in dem er um freundschaftliche Aufnahme Laskis bittet. Laski ist von seiner Reise nach Königsberg mit schweren Enttäuschungen heimgekehrt. Der Herzog wollte nicht vom Augsburgischen Bekenntnis weichen, und damit war die Union von vornherein unmöglich. Irgendeine Schuld Heraklides' dafür zuzumessen, geht natürlich nicht an; denn persönliche Glaubensüberzeugung muß schließlich über jeder Freundschaft stehen. Es wird aber anderseits durchaus nötig sein, diese Beziehungen nachdrücklich zu beachten, wenn einmal das abschließende Urteil über Heraklides' Charakter gefällt werden wird. Er muß einen ungewöhnlichen Eindruck hinterlassen haben; denn sonst ist es nicht zu erklären, daß der neue im November 1563 in Krakau eingetroffene päpstliche Nuntius Francesco Commendone, Bischof von Zante, seinen nach Rom gesandten offiziellen Berichten eine Lebensbeschreibung Heraklides'[1] beigab, die seinen Sekretär Antonius Maria Gratiani zum Verfasser hatte, der seinerseits später diese Skizze zu einer ausführlichen Biographie[2] erweiterte, was doch nicht der Fall gewesen wäre, wenn der Katholik den protestantischen Griechen nicht für eine des eingehenden Studiums werte Persönlichkeit gehalten hätte.

3

Es liegt in der Natur der nahen Beziehungen, die zwischen Polen und der Moldau infolge der Nachbarschaft beider Länder bestanden, daß auch moldauische Verhältnisse im Kreise der polnischen Edelleute zur Sprache kamen und Heraklides' Blick auf diese gerichtet wurde. Der reformatorische Eifer, der in Polen herrschte, mag bei ihm den Wunsch erweckt haben, im Gebiet der griechischen Kirche der neuen Lehre Eingang zu verschaffen. Aber das sind im letzten Grunde nur Vermutungen; die eigentlichen Ursachen, die Heraklides von Krakau und Polen nach Jassy und der Moldau geführt haben, sind uns nicht klar. Sollte die Moldau nur eine Station sein, um zum Sultan zu reisen und von ihm die

1) Veröffentlicht von Jorga, Nouveaux matériaux, S. 1—20, nach einer im Besitz der rumänischen Akademie der Wissenschaften befindlichen Abschrift.

2) Gratiani, De despota Valachorum principe libri tres, herausgegeben von Legrand a. a. O., S. 148 ff. nach einer 1759 in Warschau veranstalteten Ausgabe.

Rückgabe der väterlichen Herrschaft zu erbitten? Von der tatsächlich erfolgten Entsendung eines polnischen Gesandten in dieser Angelegenheit, wie es der König in Aussicht gestellt hatte, geschweige denn von ihrem Erfolge wissen wir nichts. Ob tatsächlich eine Verwandtschaft mit der moldauischen Fürstin Ruxandra vorlag, wie Heraklides in seinem Stammbaum behauptet, müßte einer eingehenden Untersuchung überlassen bleiben. Jedenfalls hat Fürst Alexander, als Heraklides im Frühjahr 1558 in die Moldau kam, ihn herzlich aufgenommen und ihn „ut affinem humaniter sane ac liberaliter apud se aliquamdiu habuit“[1]. Und in einem an Herzog Albrecht unter dem 7. Juni 1558 aus Jassy gerichteten Briefe[2] bestätigt Heraklides selbst, daß er „immensis et regiis muneribus“ geehrt sei. In diesem Schreiben ersucht Heraklides den Herzog um Übersendung von Waffen. „Res enim nostrae in huiusmodi sunt statu constitutae, ut non absque aliquo motu bellico in patriam reverti, nisi medium aliquod Deus optimus Maximus proponat, speram“. Es darf allerdings Zweifel erregen, ob die hier geäußerte Absicht ernst gemeint ist. Es wäre eine groteske Verkennung der Verhältnisse, zu glauben, von einem türkischen Vasallenstaat aus, wie es die Moldau war, den Sultan Soliman zur Herausgabe der ihm zustehenden Herrschaft zu zwingen. Es liegt sicher die Annahme nahe, daß Heraklides schon damals mit dem Gedanken sich trug, Alexander gewaltsam zu entthronen, und daß er dann unter dem Vorgeben, um sein väterliches Erbe streiten zu wollen, sich einen starken Rückhalt zur Ausführung dieser Absicht hat schaffen wollen. Das schließt aber des Weiteren in sich, daß er im Einverständnis mit den maßgebenden und einflußreichen Männern des Landes gestanden haben muß, die ihm ihre Unterstützung bei dem geplanten Unternehmen versprachen. Das wiederum erscheint durchaus glaublich; denn einmal war Heraklides durchaus eine eigenartige und anziehende Persönlichkeit, die sich freundschaftlicher Beziehungen zu vielen bedeutsamen Persönlichkeiten des damaligen Europa rühmen konnte, während anderseits Alexander das Urbild eines Tyrannen darstellte[3]. Im Blick auf dessen Regierungsweise schrieb der kaiser-

1) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 19.
2) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 34 f.
3) Jorga, Geschichte des rumänischen Volkes im Rahmen seiner Staatsbildungen, Gotha 1905, Bd. I, S. 389.

liche Gesandte am Hofe Heraklides' am 8. April 1562 seinem Herrn, daß „totum hoc regnum monoculorum, exoculatorum, mancorum et mutilatorum genannt werden könne[1], wie auch Heraklides später — allerdings in begreiflichem Interesse, aber sicherlich nicht ohne Begründung — Alexanders Verhalten seinen Untertanen gegenüber in den düstersten Farben schildert: „quod brevi tempore nulla dicta et cognita causa, praeter omnem iustitiae administrationem oculis novem millia hominum privaverit, praeter id tria millia tyrannice neci dederit“[2]. Es ist daher kein Wunder, daß die Meinung durchdrang, „der schöne Fremdling, welterfahren, hochbegabt und milde wie er war[3], würde ein besserer Fürst für die Moldau sein als der kranke Alexander mit den roten Augen und den noch mehr geröteten Händen“[4]. Die erbetenen Waffen hat Herzog Albrecht bald geschickt. Er fügte ihnen ein Schreiben, datiert aus Insterburg den 24. Juli 1558, an den ihm bisher gänzlich unbekannten Fürsten Alexander bei, in dem er seinen Schützling „propter singulare ingenium, virtutem, probitatem“ und wegen seiner Heimatlosigkeit empfiehlt, die er „tanta patientia hactenus sustulit“[5]. In dem am gleichen Tage an Heraklides gerichteten Schreiben wünschte der Herzog vollen Erfolg und sichere Heimkehr in die griechischen Besitzungen, so daß für ihn es endlich aufhöre „perpetuo exulandum et dulci patria carendum esse“[6].

Ob Alexander trotz des Eintretens Herzog Albrechts für Heraklides Blick genug für die wirklichen Verhältnisse besaß, um einzusehen, daß der Plan, an den Heraklides auch seinen preußischen Gönner hatte glauben machen, allzu phantastisch war, und um anzunehmen, daß sich dahinter eine gegen ihn selbst gerichtete Feindseligkeit verbarg? Jedenfalls nahm die Zeit der Gastfreundschaft, die so glücklich begonnen hatte, ein jähes Ende. Heraklides mußte fliehen. In Kronstadt mußte er „valetudinis causa“ Rast machen; sie dehnte sich längere Zeit aus und gab ihm Gelegenheit, mit

1) Hurmuzaki, Dokumente II, 1, Nr. 379, S. 404f.

2) Hurmuzaki a. a. O., Nr. 349, S. 373.

3) Der Biograph Gratiani spricht in diesem Zusammenhang von Heraklides' „elegantia morum“, die ihn rasch beliebt werden ließ. Gratiani bei Legrand, S. 163.

4) Jorga a. a. O., S. 390.

5) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 33f.

6) Jorga a. a. O., S. 33f.

gelehrten Männern dieser Stadt in freundschaftlichen Verkehr zu treten. Unter diesen ist Michael Siegler[1] zu erwähnen, der bis 1556 in Wittenberg studiert hatte, und mit dem sich daraus rasch Anknüpfungspunkte ergeben mußten. Er war damals Rektor der Schule und hat in seinem Werk „Chronologiae rerum hungaricarum, transsylvanicarum et vicinarum regionum libri duo“ uns wichtige Nachrichten über Heraklides aufbewahrt[2]. Das Bewußtsein, im Besitz der reinen Lehre zu sein, ließ gewiß schon damals bei den leitenden Männern Kronstadts den Wunsch aufkommen, der allerdings erst in den zwei nächsten Jahren zur Tat wurde, die Reformation auch unter den in der Umgebung wohnenden Rumänen zu verbreiten[3]. Darüber berichten die Chroniken: „1559 den 12 Martii verordnet Herr Johannes Benkner, Croner Richter, den Walachen bei der Stadt, den Catechismus zu lernen und sie dadurch zu reformieren“[4], oder wie die gleiche Nachricht anderseits lautet: „Johannes Benkner iudex Coronensis cum reliquis senatoribus reformavit Valachorum ecclesiam et praecepta catecheseos discenda illis proposuit“[5]. Und „1560 lässet Herr Benkner Richter die 4 Evangelisten aus dem Servischen ins Walachische übersetzen durch einen Diaconen Kores aus Tîrgoviste und Dudor Deak, den wallachischen Pfaffen damit zu helfen[6]. Wenn auch der ersterwähnten Nachricht das Urteil einer späteren Zeit angefügt ist: „Es half aber wenig“, so sind doch diese Bestrebungen gerade in der Zeit erwogen worden, als Heraklides in Kronstadts Mauern weilte. Im übrigen beschäftigt dieser sich in dieser Zeit damit, seinen in Belgien aufgestellten und in der Kanzlei Karls V. beglaubigten Stammbaum drucken zu lassen[7]. Es ist in hohem Maße auffallend, daß dieser Druck gerade jetzt stattfinden mußte. Da aber nach dem Stamm-

1) Seivert, Nachrichten von siebenbürgischen Gelehrten und ihren Schriften, Preßburg 1785, S. 399 ff.

2) Die betreffenden Stellen abgedruckt in Anuarul Institutului de Istorie Natională, Bd. II, Bukarest 1924, S. 369 ff.

3) Honigberger, Die Reformation unter den Rumänen (Deutsch-evangelisch 1917), S. 344 f.; Teutsch, Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen I, 1921, S. 334 f.

4) Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt IV, S. 100.

5) Quellen a. a. O., S. 80.

6) Quellen a. a. O., S. 100.

7) Groß, Verzeichnis der Kronstädter Drucke, 1886, S. 8.

baum eine, wenn auch entfernte, Verwandtschaft mit Ruxandra, bestand, so hat Heraklides gewiß beabsichtigt, sein auf Grund dieser Beziehungen behauptetes Anrecht auf den Thron zu beweisen.

Auch in Kronstadt nahm Heraklides' Aufenthalt ein überraschend schnelles Ende. Alexander hatte den Zufluchtsort seines Nebenbuhlers erfahren und sandte einen geharnischten Drohbrief dorthin, und da Kronstadt lebhafte Handelsbeziehungen zur Moldau unterhielt, glaubte der Rat die wirtschaftliche Existenz der Stadt um dieses Gastes willen nicht gefährden zu dürfen. So ward denn beschlossen, Heraklides aufheben zu lassen, um ihn an Alexander auszuliefern. Doch gelang es ersterem, mit Hilfe einiger Freunde bei Nacht und Nebel noch in leidendem Zustand, zu entkommen.

Die nächste Nachricht, die wir über Heraklides besitzen, ist ein von Herzog Albrecht am 10. Dezember 1558 an den Palatin von Rußland gerichteter Brief[1], aus dem hervorgeht, daß Heraklides bei diesem Mann Zuflucht gefunden hatte. Der Herzog verfehlte auch hier nicht, den heimatlosen Griechen warm zu empfehlen. Wie Albrecht Kunde von der letzten Wendung in dem Schicksal Heraklides' erhalten hat, geht aus dem Schreiben nicht mit Deutlichkeit hervor; als Grund für sie wird angegeben, daß es „propter orthodoxam religionem" geschehen sei. Da es nun nicht ganz klar ist, ob diese Angabe irgendwie auf Heraklides persönlich zurückgeht, müssen wir uns eines Urteils darüber enthalten, so merkwürdig auch diese Begründung erscheint, da bisher noch nie von Differenzen die Rede war, die sich aus den verschiedenen Glaubensstandpunkten ergeben haben. Es ist auch kaum anzunehmen, daß Heraklides irgendwie sein Bekenntnis zur reformatorischen Lehre in den Vordergrund gestellt, geschweige denn, daß er reformatorische Absichten geäußert habe. Wenn es sich ihm um die Gewinnung des moldauischen Fürstenthrones gehandelt hat, dann wäre es doch allzu kurzsichtig gewesen, die religiöse Frage in die Debatte zu werfen. Aber sollte etwa eine absichtliche Irreführung des Herzogs vorliegen, um dessen Gönnerschaft nicht zu verlieren, vielmehr sein Interesse neu zu beleben und zur Rolle des Heimatlosen und Enterbten die Glorioле des religiösen Märtyrers hinzuzufügen? Ein endgültiges Urteil läßt sich nicht fällen

1) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 40f.

Es ist anzunehmen, daß Heraklides, der sich als Gast des Palatins von Rußland auf polnischem Gebiet befand, mit seinen Freunden in diesem Lande aufs neue in Verkehr getreten ist. Auf deren Rat ist es wohl auch geschehen, daß er — wann, steht nicht fest — sich zu Albert Laski in dessen Herrschaft Kesmark (Oberungarn) begab, dessen Name als Neffe des Johannes Laski ihm gewiß nicht unbekannt war, wenn nicht vielleicht sogar schon früher eine persönliche Begegnung stattgefunden hat. — Von Kesmark aus hatte Heraklides Gelegenheit, mit einem Führer der Reformation in Oberungarn in nähere Verbindung zu treten. Es war dies der in Wittenberg gebildete Leonhard Stöckel, Rektor der Schule in dem unweit von Kesmark gelegenen Barthfeld, der 1549 ein Glaubensbekenntnis im Sinne der Augsburgischen Konfession verfaßt hatte. In der Lebensbeschreibung dieses Mannes heißt es von Heraklides: „His (amicis) etiam enumerandum censeo Illustrissimum Principem Jacobum Heraclidis Despotam Moldaviae, qui exilii sui tempore adhuc Stöckelium veluti portum et asylum confugit, cuius familiari consuetudine per longum tempus adeo delectatus est, ut in auditorium secutus, attentissime lectiones sacras eum interpretantem audierit.“[1]

In Kesmark wurden aber vor allem die Pläne zur Eroberung der Moldau geschmiedet, und Laski war bereit, die Kosten dieses Unternehmens vorschußweise zu tragen. Die ganze Angelegenheit wurde dadurch gefördert, daß eine Anzahl von Adligen der Moldau, die Grund hatten, Alexanders Zorn zu fürchten, sich bei Heraklid und Laski einfanden und von ersterem den Sonnenaufgang der Freiheit erwarteten[2]. Beide hofften, sich bei ihrem Unternehmen auf die Hilfe Ferdinands I. und seines Sohnes, des Königs Maximilian von Böhmen, stützen zu können. So entspann sich im Frühjahr 1560 ein lebhafter Briefwechsel zwischen den beiden Verschwörern in Kesmark und den habsburgischen Höfen. Da Maximilians evangelische Neigungen ja kein Geheimnis waren, so konnte Laski diesem am 2. April 1560 schreiben: „Despota iuravit, se velle Evangelium per totam Valaquiam doceri facere et omnes exules propter sinceram religionem, cuiuscunque tandem racionis sint, in tutelam suam accipere illisque de commoda et

1) Schesäus in Vita Leonhardi Stöckelii, zitiert bei Seivert, Nachrichten von siebenbürgischen Gelehrten, 1785, S. 409 Anm. 1.

2) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 21.

honesta sustentatione prospicere"[1]. Trotzdem auch ein besonderer Abgesandter in der Person eines gewissen Sigismund von Torda an den kaiserlichen Hof reiste, mit einer Instruktion versehen, die nicht nur dem Kaiser Ferdinand und dem König Maximilian, sondern auch noch verschiedenen Prinzen reiche Geschenke und ansehnliche Lieferungen von Pferden und Rindern aus dem künftigen Fürstentum in Aussicht stellte, daneben auch Waffenhilfe gegen die Türken und den Fürsten von Siebenbürgen als Beweis unbedingter Anhänglichkeit und Treue versprach[2], konnte der Kaiser doch nicht in der Öffentlichkeit für Heraklides eintreten, da erst im Jahre zuvor ein Abkommen zwischen dem Sultan und dem Kaiser getroffen war, demzufolge den kriegerischen Verwicklungen ein Ende bereitet werden solle[3]. So wurde die Angelegenheit in einem Kronrat abgelehnt, denn „omnia partim difficilia partim vana videbantur"[4]. Ebenfalls mit reichlicher Skepsis stand diesem geplanten Unternehmen der gewiegte und vielerfahrene kursächsische Diplomat Hubert Languet gegenüber, der sich darüber in einem vom 5. November 1560 aus Wittenberg an den kursächsischen Kanzler Ulrich Mordeisen gerichteten Brief äußerte[5]. Eine ähnlich besorgte Stimme hören wir

1) Hurmuzaki, Dokumente II, 1, Nr. 350, S. 375.

2) Hurmuzaki a. a. O. II, 1, S. 371 ff.

3) Hurmuzaki a. a. O. II, 1, Nr. 347, S. 371. Vgl. auch Forgach, De statu republicae Hungaricae comentarii. Monumenta Hungariae historica, Budapest 1866, S. 221. In litteris Jacobus auxilium poscebat, pecuniam et militem, promitteus fidem atque observantiam erga Caesarem et reges Hungariae; ostendebatque commoditatem ex illa provincia, si bellum adversus Turcam aliquando esset suscipiendum.

4) Forgach a. a. O., S. 221.

5) „Credo etiam Tuam Magnificentiam audivisse istum Phantastum Demarchetum Despotam Sami ex Polonia et Hungaria pertraxisse ad se aliquot millia equitum, cum quibus constituit Vaivodam Moldaviae sua ditione expellere. Persuasit isti misero adolescenti Albert Laski filio Hieronymi, ut se socium stultitiae adjungeret. Moldavus autem in sua ditione potest conquirere triginta millia equitum." Arcana seculi XVI. Huberti Langueti Epistolae secretae ad Augustum Saxoniae Hallae 1669. Ich entnehme das Zitat aus Hasdeu, Archiva istorică a României I, 2, S. 29/30. Burghele in: Despot Voda Ereticul (convorbiri literare 1897), S. 474, will die Jahreszahl 1560 in 1561 geändert wissen. Ohne jeden Grund; denn diese Nachricht bezieht sich nicht, wie Burghele meint, auf den zweiten, sondern auf den ersten Einfall Heraklides' in die Moldau. Außerdem war Languet im November 1561 nicht in Wittenberg, sondern in Frankreich. Vgl. R.-E.[3], Bd. 11, S. 276.

auch aus Polen, von wo am 8. Oktober 1560 Johann Boner, ein Großneffe des Reformators Laski, an den Herzog Albrecht schreibt: „Will E. F. D. nicht bergen, daß einer, der sich dan despoten nenneth vnd auch villeicht fruer bey E. F. D. sich ein weyl aufgehalten, eine heimliche practike mit dem hern Albrecht Lasky, der auf Kesmark sitzet, vnd vielen anderen personen aufgerichtet hat, das sie den walachischen woywoden wolten ausm lande vertreyben vnnd jhn zu einem hern des landes setzen, vnd sein also die tage von manchen orten auffgebrochen vnnd dahin mit reysigen vnd fussknechten, auch geschütz auffs beste, als sie es haben khonen auffbringen. Der sachen nimbt jedermann wunder, vnd es wird schwerlich ein gutt ende nehmen. Gott, der allmechtige, behüte die, die da durch ihre einfeltigkeit sein in den Handel khomen, das sie nicht schentlich mit ihrem leib vnd leben zalen müssen.“[1]

Es nahm in der Tat kein gutes Ende. Heraklides' erster Zug gegen Alexander mißglückte vollständig. Aber er war in keiner Weise entmutigt. Neue Verhandlungen mit Kaiser Ferdinand begannen, die schließlich zu dem Ergebnis führten, daß ihm auf Antrag des Bischofs von Großwardein eine Unterstützung von 8000 Goldgulden bewilligt und ihm die Anwerbung von Söldnern im kaiserlichen Gebiet erlaubt wurde[2]. Es liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe, die politischen Hoffnungen auf Wiedergewinn Ungarns und Siebenbürgens darzustellen, die die kaiserliche Regierung auf das neue Unternehmen setzte. Jedenfalls hat diese Hilfe es dem Heraklides ermöglicht, am 18. November 1561 seinen Gegner Alexander bei Werbia derartig zu schlagen, daß er fluchtartig das Land verließ, in das nun Heraklides als Sieger einzog.

„Praeter omnium exspectationem“[3] erlangte Heraklides sehr bald, allerdings gegen die Zusicherung, einen erhöhten Tribut zu zahlen, die Bestätigung vom Sultan. Damit war seine Stellung zunächst gesichert, und seine Regierungstätigkeit konnte beginnen. Uns interessiert hier nur seine reformatorische Wirksamkeit in einem Gebiete, das übrigens konfessionell durchaus nicht so homogen war, wie man zunächst glauben sollte. Einen bedeutsamen Bruch-

1) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 44, abgedruckt auch bei Wotschke, Kirchengeschichtliches, S. 31 Anm. 2.

2) Forgach a. a. O., S. 221.

3) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 26.

teil bildeten die deutschen und ungarischen Siedlungen [1], deren Bewohner im Gegensatz zu den Anhängern des orthodoxen Glaubens aus ihrer Heimat den katholischen Glauben mitgebracht und bewahrt hatten [2]. Alexanders IV. Lăpuşneanu, des von Heraklides entthronten Fürsten Neigung zum Katholizismus war auch bei der Kurie bekannt; der Papst ermahnte ihn zum Übertritt und lud ihn zum Tridentiner Konzil ein [3]. Wichtig ist anderseits die im 15. Jahrhundert erfolgte Einwanderung von Hussiten in die Moldau, die so zahlreich gewesen sein muß, daß daraus die Legende entstehen konnte, die Stadt Husch (an der moldauisch-bessarabischen Grenze gelegen) sei von ihnen gegründet. Ihr Hauptsitz war Trotusch, ebenfalls am Ostabhang der Karpathen gelegen, und ihr Einfluß auf die deutsche und ungarische Bevölkerung ist doch so stark gewesen, daß der Bischof Peter von Baia 1452 dem Papst klagt, daß sogar mehrere Weltgeistliche der „Sekte der Böhmen" zugetan seien [4]. Damit war immerhin eine Vorbedingung für das Eindringen reformatorischer Gedanken gegeben, die bei dem starken Handelsverkehr den Weg über die Karpathen von den sächsischen Städten Siebenbürgens nach der Moldau fanden.

Es ist wohl verständlich, daß zu den ersten Regierungshandlungen Heraklides' eine am 12. Dezember 1561 gemachte Mitteilung von der erfolgten Thronbesteigung an seine „amici" im polnischen Adel gehörte [5]. Er sagt darin u. a., daß, nachdem ihn Gott die Herrschaft zu erlangen gewürdigt habe, „duximus nostras vires ad augendum nomen Christi domini eiusque ecclesiae sanctam (!) pendere", was aber nur durch friedlich nachbarliches Nebeneinanderleben möglich sei. So bittet er denn, den König in diesem Sinne beeinflussen zu wollen. Aus Heraklides' polnischem Freundeskreis machte sich sofort Stanislaus Lutomirski auf die Reise in die Moldau. Was er dort mit Heraklides verhandelt hat, berichtete

1) Vgl. Jorga, Geschichte des rumänischen Volkes I, S. 158ff.; Auner, Die ungarischen Ansiedlungen in Rumänien, Temesvar 1905 (ungarisch geschrieben).

2) Cândea, Der Katholizismus in den Donaufürstentümern (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, Bd. 36), 1917, S. 24.

3) Cândea a. a. O., S. 45.

4) Honigberger, Alte deutsche Städte in der Moldau. I: Baia (Deutsche pol. Hefte aus Großrumänien, Jg. 5, 1925, H. 1—2), S. 21.

5) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 46; auch Hurmuzaki, Suppl. II, Teil I, S. 12.

er dem Herzog Albrecht in einem aus Kamenetz (Podolien) am 25. Januar 1562 geschriebenen Briefe[1]:

Certe et nunc cum essem apud magnanimum et vere magnificum principem Moldaviae despotam, Cels-nis Tuae amicum singularem, frequens et honorificentissima Ill-mae Cels-nis V-rae fiebat inter nos mentio, ad quem ego excurreram Vasslonjum usque, ut eum cohortarer ad pietatem veram urgendam, cuius se studiosissimum esse cultorem iudicia non poenitenda vere piis viris, cum esset in Polonia, dederat, tum ne polypragmosyni et non necessariis sese involvat ac implicet negotiis, sed ut tantum necessaria agat et vocationi suae serviviat, christianorum principes amet, colat ac observet viamque sibi sternat ad impetendam illam belluam, quae Hellesponti claustra tenet et mediterranea regna maris iure latronum et praedonum occupat in diesque tentoria sua in regnis christianorum dilatat. Obtestatus sum etiam eum, ut regni nostro, sub cuius alis aliquot annos la tuit, redderet debitam gratitudinem et observantiam. Cohortatus sum etiam suam amplitudinem, ut gratitudinem debitam illis, qui officium illi praestiterunt in eo reducendo ad regnum Moldaviam imo potius inducendo, redderet abunde, ne ullum locum daret infamandi se ipsum illis, qui a deo summo ipsi concessam fortunam invident et formidolosam habent. Admonitiones meas excepit animo Herculeo et honorificentia maxima summo principe digna me prosecutus est, me, inquam, hominem peregrinum nullis subnixum principum literis nedum procerum, sed ne ullius quidem praecipui nominis e nobilitate Polona viri, ultro humanitate eius fretus, cum nepotum mecrum bona prope Camenetium accessissem, quorum tutor sum minorennium, occasionem eius accedendi principis nolui intermittere. Ubi cum Ill-mae Cels-nis V-rae mentionem audirem fieri honorificentissimam, exsilui gaudio et occasionem ad eam scribendi praetermittere nolui oblatam tempestive id unum a Tua Ill-ma Cels-ne contendens, ut me in albo suorum mancipiorum semper numeret et filio suo commendet et de manu, ut aiunt, in manum tradat. Professio mea non patitur me nedum cum tanti nominis principibus, sed etiam cum infimi ordinis hominibus agere hypocritice. Absit. Faciet deus coeli et terrae arbiter summus elucessere meam fidem in Tuam Cels-nem eiusque prolem illustrissimam. Reliqua illustrissimi Moldaviae principis cubiculi praefectus tuarum literarum exhibitor edisseret, qui testis est meorum colloquiorum habitorum cum domino et principe magnanimo Moldaviae.

Dieser Brief ist außerordentlich charakteristisch und läßt erkennen, daß man in Polen doch befürchtet hat, daß Heraklides als Fürst sich der großen Politik zuwenden werde, was man im Interesse der reformatorischen Bewegung zu verhindern suchen

---

1) Wotschke, Stanislaus Lutomirski (Archiv für Reformationsgeschichte III, 1905), S. 168 ff. Auch bei Jorga, Nouveaux matériaux, S. 54 ff.



mußte. Und es verstärkt sich hier der Eindruck, den Heraklides' Verhalten schon früher gemacht hat, daß er jedesmal vollständig unter den Einfluß des Kreises geriet, in dem er gerade lebte. War er in Wittenberg Lutheraner, so bekannte er sich in Königsberg zu Osiander, um in Krakau durch den Verkehr der durch Calvin beeinflußten Männer ebenfalls der reformierten Ausprägung des Protestantismus sich zuzuwenden. Und wenn der moldauische Chronist Ureche behauptet, Heraklides sei Sozinianer gewesen, so entspricht das allerdings nicht den Tatsachen; daß er es bei längerer Lebensdauer geworden wäre, liegt nicht außerhalb der Möglichkeit. Wir haben aber kein Recht, daraufhin von Charakterlosigkeit zu sprechen, wie ihm dieser Vorwurf ja auch nicht von Lutomirski gemacht wird. Ein großer Ehrgeiz machte ihn unruhig und ließ ihn schnell zu neuen Plänen greifen. Um dem vorzubeugen, hatte Lutomirski die beschwerliche Reise zur Winterzeit in die Moldau unternommen.

Heraklides sah sich schon am ersten Tage seiner Herrschaft in einer bösen Lage. Sein Gegner hatte die Staatskassen ausgeleert und alle nur irgend transportabeln Wertsachen mitgenommen. Die Mannschaften aber, die das Fürstentum hatten erobern helfen, mußten bezahlt sein, und an Albert Laski hatte Heraklides eine große Schuld, zu deren Sicherstellung er ihm die Festung Hotin verpfändete. Dazu erforderten die diplomatischen Missionen große Summen, und der tägliche Haushalt sollte auch bestritten werden. So tat Heraklides einen verhängnisvollen Schritt. Er ließ aus einem von Alexander prächtig ausgestatteten Kloster die goldenen und silbernen Wertstücke[1] entfernen und zu Münzen gießen, um die laufenden Bedürfnisse davon bestreiten zu können. Gratiani sieht das als eine Art Bilderstürmerei an, die er überhaupt für ein Kennzeichen der neuen Sekte[2] hält, und nennt als Motiv dazu weiter nichts als gemeine Habsucht. Hier rechtfertigt sich das

1) So Gratiani bei Legrand a. a. O., S. 177f. Sommer ebenda S. 25 spricht nur von einem „candelabrum argenteum ingentis ponderis".

2) Et fit fere, ut qui novas secuti sectas a veterum religione et romanae ecclesiae observantia discedunt, primum omnium sacerdotum bonis fortunisque inhient; et ii maximam pietatis laudem ab eorum disciplinae doctoribus ferant (tanta est enim partium jam rabies) qui divino cultui splendorique dicatas res diripiunt. Gratiani bei Legrand a. a. O., S. 178.

Urteil, das Haase über Gratianis Arbeit fällt, daß es „maiore elegantia quam fide“ geschrieben sei[1]. Die kaiserlichen Gesandten, die vom Frühjahr 1562 ab in der Moldau weilten, berichten, daß Heraklides sich mit Ernst seinen Regierungsaufgaben gewidmet habe[2]. Nur daß er nicht verstand, wie diese Aufgabe anzufassen und zu lösen sei. Wenn er als erste und wichtigste die Durchführung der Reformation ansah, so beweist es einen großen Mangel an Psychologie, wenn er als Herrscher über in ihrer Mehrzahl der griechisch-orthodoxen Kirche angehörige Untertanen öffentlich sich über deren religiöse Gebräuche und Sitten lustig machte, — ein Vorgehen, das ausführlich zu schildern Gratiani sich nicht entgehen läßt[3]. Heraklid hat wohl selbst späterhin eingesehen, daß diese Art eher die gegenteilige Wirkung hervorzurufen imstande sei; denn am 6. Januar 1563 hat er, ganz nach der Weise seiner orthodoxen Vorgänger, am Fest der Wasserweihe teilgenommen[4].

Es darf aber doch nicht übersehen werden, daß er auch andere Mittel kannte und anwendete. Hier ist zunächst die Gründung der Schule in Cotnar zu erwähnen, an deren Spitze der noch jugendliche Johannes Sommer aus Pirna im September 1562 trat, der über die Schule am besten selbst berichtet[5]: „Scholam ... in oppido Cottanar ... erigere coeperat, collectis passim ex provincia pueris, quos docere, ali, vestiri ex suo curabat aerario, constituto satis liberali magistris, pro ea discentium paucitate, stipendio.“ Große Pläne hatte Heraklides mit dieser Schule im Auge. Er hatte ihr eine Bibliothek angegliedert und suchte berühmte Männer für sie zu gewinnen. Dabei dachte er in erster Linie an Bekannte aus früheren Tagen. So ließ er sowohl an Caspar Peucer wie an Johann Rhäticus Einladungen, denen das Reisegeld beigefügt war, ergehen. Beide aber zogen es vor, an dem Schauplatz ihrer Tätigkeit zu bleiben. Daß sein Lehrer, Hermodorus Lestarchus, der ebenfalls an ihn ergangenen Aufforderung entsprochen habe, aber, bereits bis zur Donau gekommen, auf die Kunde von Heraklides' bevorstehendem Sturz wieder umgekehrt sei, verzeichnet Sommer,

1) Haase, De quibusdam autographis etc, S. 12.
2) Hurmuzaki a. a. O., Bd. II, Teil 1, S. 404ff.
3) Gratiani bei Legrand a. a. O., S. 178.
4) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 35
5) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 35.

ohne sich für die Wahrheit dieser Nachricht verbürgen zu können[1]. Irgendwelche Leistungen hat diese Schule natürlich nicht aufweisen können; dazu hat sie zu kurze Zeit bestanden. Ihr Vorhandensein hat aber bei dem allmählich entstehenden Gegensatz der Bevölkerung zu Heraklides den Argwohn verstärkt, daß sie „in religionis patriae perniciem" geschaffen sei[2].

Im Mai 1562 berief Heraklides den ihm aus Polen bekannten Pfarrer Johann Lusinski als Bischof in die Moldau „informandarum ecclesiarum romanarum gratia"[3]. Als dieser mit seiner Frau ins Land kam, schüttelten alle die Köpfe über den völlig ungewohnten und allen religiösen Überlieferungen widersprechenden Anblick eines bischöflichen Ehepaares. Lusinski hatte seit seinem Aufenthalt in der Schweiz 1558 rege persönliche Beziehungen dorthin, und der Pole Christoph Thretius, der damals in der Schweiz weilte, setzte die dortigen Freunde auch über Lusinskis Beförderung in Kenntnis. So sandte ihm Johann Wolph Ende April 1563 ein allerdings verspätetes Glückwunschschreiben[4]. Informandarum ecclesiarum romanarum gratia war Lusinski von Heraklides in die Moldau gerufen. Trotz der Behauptung Gratianis[5], daß Heraklides „alios ejusdem sectae homines in dicendo exercitatos e Polonia acciverat", ist Lusinski der einzige evangelische Pfarrer gewesen, der zu einer Amtsführung von Heraklides berufen wurde. Nur ihn allein erwähnt Sommer, und an dessen Zeugnis ist nicht zu zweifeln. Es ist auch dem Gratianis vorzuziehen, der von Lusinski nichts weiß, dagegen behauptet, daß Lismanino in die Moldau gegangen sei; hier liegt aber, wie wir sehen werden, eine ungenaue Information vor. Anderweitige Nachrichten über Vertreibung katholischer Geistlicher und und ihre Ersetzung durch Protestanten tauchen erst etwa 20 Jahre später auf. So schreibt der Lemberger Erzbischof Solikowski am 6. April 1589 an den Kardinal Montealto: „Heraclides . . . pulsis catholicis sacerdotibus lutheranos ministros introduxerat"[6]. Daß vielleicht die Absicht dazu bestanden hat, mag immerhin möglich sein

1) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 18.
2) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 33.
3) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 32.
4) Wotschke, Briefwechsel, S. 183.
5) Gratiani bei Legrand a. a. O., S. 179.
6) Hurmuzaki, Dokumente III, Teil I, S. 122.

und soll hier nicht bestritten werden; es wird vielmehr so gewesen sein, daß eine ganze Reihe ursprünglich katholischer Geistlicher, wie es auch sonst geschehen ist, im evangelischen Sinn ihr Amt führten, nachdem sie reformatorische Schriften kennen gelernt hatten, so daß sich ganz allmählich ihre Gemeinden aus katholischen in evangelische verwandelten [1]. Sind wir hier also auf Analogieschlüsse angewiesen, so werden diese durch den Bericht bestätigt, den der Beauftragte des Papstes Bernardo Quirini über eine 1590 unternommene Inspektionsreise durch die Moldau erstattete. Er hat in den meisten Orten verheiratete Pfarrer vorgefunden; der in Bacau war ordnungsgemäß getraut und hatte drei Kinder; der in Vaslui war vom siebenbürgisch-evangelischen Bischof ordiniert worden [2].

1562 suchte Heraklides auch Lismanino entweder ganz an seinen Hof zu ziehen oder wenigstens für längeren Besuch zu gewinnen. Nachdem er ihn „ternis litteris honorificentissime“ [3] eingeladen hatte, beschloß Lismanino, im Sommer 1563 in die Moldau zu reisen „ad salutandum principem graecum“, um Ende September wieder zu Hause zu sein. Er hatte auch, wie er Johann Wolph schrieb, bereits Vorkehrungen zur Nachsendung seiner Korrespondenz in die Moldau getroffen. Wolph nahm solche Absichten gern zur Kenntnis und meinte, daß es „operae pretium fore, si princeps ipse adduci possit, ut d. Bullingero et Calvino ipsis scribat hocque ipse eos ad missionem literarum et librorum plurimum provocet“ [4]. Für diese Reise interessierte sich auch Herzog Albrecht, der bei seinem Aufenthalt in Kowno zum Besuch des polnischen Königs von Lismanino selbst davon in Kenntnis gesetzt war und Heraklides in einem Schreiben um freundliche Aufnahme dieses Mannes bat [5]. Aus diesem geplanten Besuch ist aber nichts geworden; jedenfalls enthalten die zwischen Polen und der Schweiz gewechselten Briefe nichts davon. Zu eben der Zeit, als die Reise ausgeführt werden sollte, begann Heraklides' Stern zu erbleichen. Allerdings behauptet Gratiani —

1) Brief des Fürsten Peter von der Moldau an Papst Sixtus V. vom 1. Januar 1588: Ad Beatudinis aures pervenit reformatio Ecclesiae Catholicae hic in provincia nostra Moldaviae, quae a multis annis horrendis obsita erroribus iacuit. Hurmuzaki a. a. O. III, Teil I, S. 98.

2) Klein, Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Moldau, Bukarest 1925, S. 16ff. 3) Wotschke, Briefwechsel, S. 190.

4) Wotschke a. a. O., S. 190. Brief ist vom 23. August 1563 datiert.

5) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 66f.

und sein ganzer Zorn über den abtrünnigen Franziskanerprovinzial kommt darin zum Ausdruck — „quod Despota Lismaninum, nescio quem — doctrinae a Joann Calvino inventae et alios eiusdem sectae homines in dicendo exercitatos e Polonie acciverat, per quos his de rebus populus erudiretur“ [1]. Und Lismaninos Tätigkeit habe hauptsächlich darin bestanden, heftigste Angriffe gegen die Messe und die katholische Lehre von der Transsubstantiation zu richten. Aber für derartige Behauptungen fehlt jeder Schatten eines Beweises.

Wurden so die alten Beziehungen zu Polen gepflegt und vertieft, liefen sogar Verbindungsfäden zwischen der Moldau und der Schweiz, so hatten die deutschen Freunde Heraklides auch nicht vergessen. Es ist Graf Volrad von Mansfeld gewesen, der den Heraklides aus Frankreich bekannten Justus Jonas in die Moldau zu senden beabsichtigte. Dieser machte darüber an Herzog Albrecht Mitteilung (2. November 1562) [2] und erhielt von diesem in mehreren Briefen die Zusage eines Geleitbriefes von Preußen ins Walachische. Am 18. März 1565 hat Herzog Albrecht an Heraklides auch einen Brief gerichtet, in welchem diesem Mitteilung von der bevorstehenden Reise des Justus Jonas gemacht und er gebeten wird, diesem nicht nur um der aus Frankreich her bestehenden Beziehungen, sondern auch um seiner wertvollen Persönlichkeit willen freundlichen Empfang zu bereiten [3]. Noch im folgenden Mai trug sich Jonas mit Reiseplänen. Eine langwierige, schmerzliche Krankheit, verbunden mit Kopfgicht, zwang Jonas, seine Reise weiter hinauszuschieben. Dann liefen Nachrichten von Heraklides' böser Lage, schließlich von seinem Tode ein und machten sie unnötig.

Es wäre verwunderlich, wenn nicht auch Petro Vergerio, Heraklides' alter Bekannter von Wittenberg und Königsberg her, die Vorgänge in der Moldau beobachtet hätte. Nun liegen darüber allerdings keine Zeugnisse vor. Allein in engster Verbindung mit ihm stand Hans Ungnad, Freiherr von Sonneg [4], der kaiserlicher

1) Gratiani bei Legrand, S. 179.

2) Der folgende Briefwechsel bei Wotschke, Johann Laski, S. 59 f.

3) Jorga, Nouveaux matériaux, S. 62 ff.

4) Landenberger, Hans von Ungnad und die erste Bibel- und Missionsanstalt der evg. Kirche Deutschlands in Urach, 1886 (Für die Feste und Freunde des Gustav-Adolf-Vereins, Nr. 25). Außerdem Realenzyklopädie, Bd. 3, S. 387; Bd. 4, S. 59; Bd. 9, S. 103; Bd. 20, S. 137 f. 140; Württembergische Kirchengeschichte, Calw 1893, S. 383.



Statthalter in Steiermark und Kärnten gewesen war und wohl, um einer Absetzung durch den Kaiser wegen seiner Hinwendung zum Protestantismus zu entgehen, sein Amt freiwillig niedergelegt hatte. Herzog Christoph von Württemberg hatte auch ihm in seinem Lande einen Zufluchtsort gewährt, und er hatte seit 1557 in Urach seinen Wohnsitz genommen. Er hatte den aus Kroatien flüchtigen Primus Truber mit reichen Geldmitteln unterstützt, um in einer zu diesem Zweck errichteten Druckerei mit cyrillischen Buchstaben die ins Kroatische übersetzten evangelischen Schriften und biblischen Bücher drucken zu lassen, die dann in Slavonien vertrieben wurden. Es lag nahe, diese Druckerei auch in den Dienst der Reformation in der Moldau zu stellen; konnten doch dieselben Typen verwandt werden. Und es wird hier Vergerio gewesen sein, der es veranlaßte, daß Ungnad im Juli 1562 an Heraklides schrieb und im Herbst des gleichen Jahres als besonderen Unterhändler einen gewissen Wolfgang Schreiber aus Fünfkirchen an Heraklides' Hof sandte. Dieser hat über seine Erlebnisse dort ein ausführlichen Bericht hinterlassen[1]:

„Der Ungnaden brieff au desspott geht aus, umb das endt Juli, hats selbs vnderschrieben. Vnd der gantz Inhalt ist nichts anders Allein, wie daß er die welt verlassen hat, vnd Allein Gott dient, wurd daz Evangelium In die welt auszubraitten, sich bemuett. Derhalben hat er in diesem schreiben, den despott gepetten, vnd Christlich verwandt (diweil Er auch für Ainen Christlichen Fursten wird beruembt), Vnd Ime, Gott der Herr, vnder sein landt hatt geholffen, das er Auch wolle, daz Wortt Gottes, In seinem landt predigen, vnd dat Evangelium in die Walachische sprach lassen druckhen. welle Ers In Teutschem landt lassen druckhen, so welle Er Herr Vngnad, der er sonst In Andere sprachen Als Windisch mit lateinischen Puchstaben, Crobatisch, vnd Sirfisch, mit Iren Aigenen Puchstaben vnd Caraktern hat druckhen lassen. dauon Er Ime dan von jeder sprach, Exemplaria hatt zu Ainen Musster vnd gezeugnuss seines werckhs vnd bemueung bey mir geschickht Ime dar Innen mit Allem vleiss diennen. Er solle Allain gelerte personen zu Ime schickhen, die khunten die sprachen In das Walachisch Transferieren. Wolte Aber Er Despott, Ain Aigne Druckkerey In sein landt haben, Sol Er Ainen diener mit gelt zu Ime herrn Ungnaden schickhen so wölle Er solche Druckherey Aufs Pest[2] bekhommen, Vnd hinein den Despot schickhen. daß Ist die gantz supstantz seines Vngnadens schreibens

1) Hurmuzaki a. a. O. II, Teil 1, S. 445f.

2) Burghele, S. 722, und nach ihm Xenopol, Istoria Românilor din Dacia-Traiana ²1914, Bd. V, S. 94, lesen dies „aufs Pest" aus Budapest, was eine Unmöglichkeit ist, da es bedeuten soll „auf das Beste". Die Druckerei konnte nur aus Tübingen kommen; außerdem war Budapest unter türkischer Herrschaft.



vnd schreibt Ime, Anders von nichten wegen: Ich waiss dann ich den brief gelesen."

Mit einem Empfehlungsbrief von König Maximilian und einem in Prag Ende September 1562 ausgestellten Paß ist Wolfgang Schreiber auf die Reise gegangen und am letzten Dezembertage 1562 am Hof des Despoten erschienen. Hier ward ihm ein Empfang zu teil, den er nicht erwartet hatte. Obwohl Schreiber ausdrücklich behauptet, daß er sich streng an seine Aufgabe gehalten habe, so hat doch Heraklides ihn kaum einer Antwort gewürdigt, sondern eine solche für später in Aussicht gestellt.

„Es sein aber ettliche seiner Diener vnd sonderlich sein Doctor, zu mir khomen vnd vil mit mir geredt. Ich solt dem Fürsten rathen, daß Er solte sich vnder die Christlichen fursten Verheyraten die kundten Ime In der Nott hellffen. Dann Ir klainer durffte es Ime Antzaigen.

Darauff hab Ich gesprochen, wolle Er Ain Furstin begern. Aus Teutschem landt. Vnd Alda freundschaft machen. Ich wölle Ime gern darinnen dienen, sofern ers begehrt. Das hatt man Ime Angetzaigt, demnach hatt Er mir lassen Antzaigen, beuelchen. Ich solt solch mein gutbedunikhen verzeichnen. Vnd Ime schickhen. Er wolle sich darüber bedenkhen, Vnd mit guette Abfertigung geben. Auff solch einen beuelch hab Ich Aus Christlichem treuen gemuett Ime auf dise Articl gesnadiert. Aber Allain von mir selb. Vnd Aus Niemands beuelch oder Anlaittung. Allain seiner aignen diener.

Erstlich, daß Er Als Ein Christlicher Fürst Al sein sachen Auf das Evangelium wölle pauen. — 2. Daß Er die Rö. khay. vnd khn. Mt. als die höchsten heupter der Christenheit wölle vor Augen halten vnd Irer Mt gnad vnd gunst zuerhalten sich befleißen. — 3. Daß Er wölle vmb Ain Christliche Fuerstin, Ime zu Ainen gemächel trachten. — 4. Daß Er sein Person, mit guetter Gardia wölle huetten lassen. Daß Vergunnt man Ime wol. — 5. Dieweil mein gnedigster Herr, khonig Maximilian zum Römischen Khunig seye worden, wirdt Ir Mt an Zweifl Ainen Reichstag halten. Daselbst wierdt dass Reich Irer khn Mt. gelt vnd volkh zu hilff bewilligen, vnd Auf die gräntzen schicken. Dahin in den Reichstag Solte Er Als Ain Christlicher furst sein potschafft schickhen. Vnd freundschaft machen, so wirdt Er mögen zur Zeit der Nott hilff von danen erlangen. Darinnen hab ich mich angepotten. Auf seinen beuelch zu dienen. Das ist die gantze Handlung, was Ich mit dem Despott hab gehandelt. Vnd gar nichts merers." [1]

Es ist ein Zeichen für die politische Verlegenheit, in der sich Heraklides befand, daß er glaubte, diesen unberufenen Ratgeber

1) Hurmuzaki, Dokumente a. a. O., S. 446f. Diese Hineinmengung der Politik scheint mir den Einfluß des Vergerio zu verraten, der sich damit befaßte und auch fürstliche Heiraten vermittelte.



nicht nur verhaften lassen, sondern auch nach Konstantinopel schicken zu müssen, wo er mehrere Jahre (bis 1565) zurückgehalten wurde. Heraklides brauchte anscheinend bei dem Sultan einen deutlichen Beweis seiner politischen Zuverlässigkeit. Und die Geister seiner Untertanen mögen auch schon zu aufgeregt gewesen sein, um ihnen noch die Lektüre evangelischer Schriften zumuten zu können.

Der oben genannte, als Bischof berufene Lusinski hat sein Amt nur etwa ein Jahr führen können, und dieses war voller Schwierigkeiten. Der Fürst hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Reformation der Lehre mit einer Reformation der Sitten zu beginnen. Denn namentlich über Eheschließung und Ehetrennung hatten sich in der Moldau sehr lockere Ansichten zunächst bei der eingeborenen Bevölkerung herangebildet. „Matrimonia viri vel minimis de causis saepe solvunt, remisso uxori nuncio pensisque fisco duodecim denariis.“[1] Und Sommer bemerkt, daß die Adligen „incredibilem in ea re usurparant licentiam“.[2] Diese Sitten hätten auch die Deutschen und Ungarn angenommen. Sommer berichtet aus Trotusch, daß eine Frau schon den vierten Mann hatte, während alle drei andern noch lebten, und daß aus allen diesen vier Ehen Kinder hervorgegangen seien, während der erste Mann ebenfalls schon die vierte Frau in seinem Hause hatte. Zur Entschuldigung habe man angegeben, daß die ersten Ehen „non satis fuisse ex animi sententia“. Zu den bischöflichen Pflichten Lusinskis sollte nun auch die Ehegerichtsbarkeit über die Deutschen und Ungarn — also katholische Einwohner des Landes — gehören. Indem eine höhere und reinere Art von Lebensführung als mit dem Protestantismus notwendig verbunden aufgezeigt wurde, sollte der Katholizismus überwunden werden. Die neue Lebensführung konnte nach der ganzen Denkart Lusinskis nur die in der Genfer Kirchenordnung vorgesehene sein. Darum erbat Heraklides, wie im Frühjahr 1563 aus Polen nach der Schweiz berichtet wurde, die Übersendung eines Exemplares von diesem Buch. Sollte aber diese Kirchenordnung maßgebend sein, so mußten auch die in ihr vorgesehenen, äußerst strengen Strafen angewendet werden. Und Heraklides hatte mit grausamer Härte diese vollziehen lassen, wie denn

1) Gratiani bei Legrand a. a. O., S. 171.
2) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 32.

Sommer berichtet, daß er Augenzeuge gewesen sei, wie an einem einzigen Vormittag sechs Männer wegen derartiger Vergehen hingerichtet wurden.

Lusinski scheint seinerseits solch rücksichtsloses Durchgreifen nicht besessen zu haben; in dem erwähnten Fall ließ er sich durch die auf ihn einstürmenden Bitten mürbe machen und entschied, daß die letzte Ehe zu Recht bestehe, indem er den übrigen Männern rechtsgültige Scheidungsurteile ausstellte „ac ita illi praesens capitis periculum evaserunt".[1] Gleichwohl hat wohl der Adel, in der Betätigung alter Gewohnheiten aufs unliebsamste gestört, in Lusinski die treibende Kraft zu diesem durchgreifenden Verfahren erblickt; und so ist es gekommen, daß, als der Bischof seinen Fürsten auf einer Reise, die im Frühsommer 1563 in die Gegend von Galatz führte, begleitete, er eines raschen Todes starb; die Krankheitserscheinungen waren derartige, daß der Verdacht nicht ungerechtfertigt erschien, daß man ihm Gift beigebracht habe.

Lusinskis Tod war ein unheimliches Sturmzeichen. Bald darauf begann die Belagerung Heraklides' in seiner Burg zu Suceava. Er mußte sich am 9. November ergeben. In fürstlichem Schmuck ritt er aus seiner Burg heraus und wurde von dem Führer der Aufständischen, Stefan Tomscha, mit dem Streitkolben niedergeschlagen. Seinen Leichnam und den des Kommandanten von Suceava, Joachim Klug (Prudentius) aus Glogau, ließ der Wüterich Alexander, der aufs neue den moldauischen Fürstenthron bestieg, ausgraben und an den Galgen hängen[2]. Auch die Witwe Lusinskis, die in Cottnar ein zur Dienstwohnung des Bischofs bestimmtes Landhaus bewohnte, wurde verhaftet, gefesselt und nach einigen Wochen auf unmenschliche Weise umgebracht[3]. Noch ist aber in diesem Ort die Erinnerung an den evangelischen Bischof nicht erloschen; einer der besten Weinberge dort führt den Namen Dealul Piscupului (volksmäßig verkürzt aus episcopului) = Hügel des Bischofs oder ganz kurz la piscup[4].

Der Rektor der Schule zu Cotnar, Johann Sommer, flüchtete auf die Kunde von dem Sturze seines Gönners in Bauernkleidern, irrte

1) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 32.
2) Sommer bei Legrand a. a. O., S. 57.
3) Sommer bei Legrand a. a. O, S. 47.
4) Jorga, Geschichte des rumänischen Volkes I, S. 178.

drei Monate im Gebirge umher und fand endlich in Kronstadt 1565—1567 als Rektor der Schule[1] und dann in gleicher Eigenschaft in Bistritz, endlich 1570 in Klausenburg ein neues Tätigkeitsfeld. In Bistritz schrieb er die 15 Elegien „de Clade Moldavica" und seine Biographie Heraklides'[2].

* * *

Mit dem jähen Ende Heraklides' war zugleich auch das kaum begonnene Werk der Reformation vernichtet. Hatte man dessen Werden von nah und fern zuschauend und teilnehmend verfolgt, so bleibt uns nun noch übrig, die Stimmen zu sammeln, die sich mit Heraklides' frühem Tod befassen, um damit zugleich einigermaßen die Bedeutung ersehen zu können, die man dem Reformationsversuch in der Moldau beimaß. In Kronstadt, das in nicht allzu großer Entfernung von dem Schauplatz der Tätigkeit Heraklides' lag, und von wo er in seiner Bedrängnis im Oktober 1563 noch Geschütze und Munition erbeten hatte[3], verzeichnete man in der an den Wänden der Stadtpfarrkirche angebrachten und im Lapidarstil verfaßten Chronik seinen Tod: „Despota misere interiit in Moldavia"[4], nachdem man für das Jahr 1561 schon die Eroberung der Moldau und seinen Regierungsantritt notiert hatte. Etwa hundert Jahre später, 1670, glaubte der siebenbürgische Chronist Mathias Miles in seinem Buch „Siebenbürgischer Würgengel"[5] sowohl die Eroberung der Moldau durch Heraklides als auch seine Regierung und namentlich seinen Untergang mit aller wünschenswerten Deutlichkeit schildern zu müssen.

Von Siebenbürgen aus gelangte auch die Kunde von Heraklides' Belagerung nach Wittenberg. Ein gewisser Balthasar Marci schrieb schon am 19. September 1563 aus Klausenburg an seinen in der Lutherstadt studierenden Bruder Andreas Marci von der mißlichen

---

1) Siehe die Aufzeichnungen über Heraklides' Tod in der Matrikel des Honterusgymnasiums zu Kronstadt (in: Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Bd. 5), S. 7f. — Die Angabe Heglers im Artikel Davidis, Realenzyklopädie, Bd. 4, S. 521, derzufolge Sommer von Krakau nach Klausenburg gekommen sein soll, ist nach Obigem zu berichtigen.

2) Beides bei Legrand a. a. O

3) Historien des Hieronymus Ostermaier (in: Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Bd. V, 1919, S. 139).

4) Breve Chronikon Daciae (in: Quellen, Bd. IV, 1903, S. 9).

5) Siebenbürgischer Würgengel, Hermannstadt 1670, S. 78—81 und S. 91—96.

Lage Heraklides'[1]: „Naye Czeittung ist diese: die Meerr ist bey uns, das der twerkisch Kayser endlich gestorben ssollt in diesem Jar. Item die Bogeren in der Molda haben einen nayen Wayda auffgeworffen 14 Tag fyrr Bartholomee mitt Namen Stafann Wayda und der Despoth ist kaum in das Schloß Soczsawa genannth einkinden kommen; do ist er nun bilegerth bis auff diesen Tag. Wie es im ergehen wirdt, kynden myr nicht wiessen, im anders nicht Hilff wirdt kommen." Auf welche Weise dann die Nachricht von Heraklides' Tod nach Wittenberg kam, ist nicht bekannt. Man sah sie aber als so bedeutsam an, daß man sie in der Universitätsmatrikel verzeichnete[2]. „Jacobum Basilikum despotam Sami, qui ante annum plus minus auxiliis Polonicis et Ungaricis Walachiam occupaverat, tyranno Alexandro expulso — illum ergo subditi mense Novembri per seditionem capite truncarunt, quod praetextu emendandae religionis involaverat in bona monasteriorum. Successorem ei destinarunt Litnanium quendam, nomine Thunky, quem Alexander, prior tyrannus auxiliis Turcicis expulit regno recuperato. Sed cum et hunc subditi trucidassent, Turci deleta magna parte nobilitatis regionem redegerunt in formam provinciae." Eine spätere Hand hat zur Korrektur der Schilderung der Ereignisse, die auf Heraklides' Tod gefolgt sein sollen, hinzugefügt: „Id, quod secutum est, fama refutavit." Im Jahre 1587 veranstaltete der Wittenberger Professor Petrus Albinus eine Ausgabe der Sommerschen Biographie Heraklides' und der Elegien des gleichen Verfassers: „De clade Moldoviae", denen er „Annotationes" hinzufügte. Sie ist dem Text bei Legrand zugrunde gelegt.

Im Herbst 1563, als die Nachricht von Heraklides' böser Lage nach Wittenberg kam, weilte auch Zacharias Orthus dort. Er hatte eben eine Geschichte der römischen Kaiser vollendet und sie am 12. September 1563 dem Heraklides in alter Erkenntlichkeit für die ihm seinerzeit von diesem widerfahrene Ehre gewidmet, vielleicht aber auch, um sich bei ihm in Erinnerung zu bringen und einen Posten an der Schule zu Cotnar zu erhalten. In der Zueignung heißt es[3]:

---

1) Hurmuzaki, Dokumente, Bd. XV, S. 585.

2) Album Academiae Witebergensis, Bd. II, S. 59; vgl. auch Legrand a. a. O., S. 138.

3) Zober, Des Zacharias Orthus Lobgedicht auf Stralsund, 1831, S. 26f.

„Hanc autem historiam Romanorum Imperatorum T. C., Illustrissime Princeps, propterea dedicare visum fuit, ut is, cujus beneficio magnificis ornatus essem honoribus, gratitudinis meae uberem caperet fructum, idque historia et carmine Graeco cum meae Musae hoc ἀντίδαρον καὶ ἀντιπελάργησιν suo patrona merito deberent, a quo summis beneficiis et egregio honore affectae essen. Deinde propter excellentem C. T. in Graeca et in aliis linguis reliquisque artibus liberalibus peritiam atque eruditionem egregiam Principe viro dignissimam, qui et de historiae hujus veritate et de contextu judidium facere posset, et cui Graeca phrasis, sermonisque proprietas cognita esset, qui non tantum ab aliorum interpretum ore penderet: sed suo marte intelligeret ποιητικὴν ἁρμονίαν, et Graecorum linguam non modo intelligeret, verum etiam Graece loqui ac similia aut meliora his componere atque scribere posset. Non etenim tantum aliorum sermonibus de T. C. egregia doctrina accepi, sed coram disertissimi tam in Graeca, quam in Latina lingua Principis facundiam cum reverentia admiratus sum."

Orthus hatte den Schmerz, daß diese Widmung nicht mehr in die Hände dessen kam, für den sie bestimmt war, und in sein Handexemplar mußte er am Rande die Worte eintragen: „Non est despotae exhibitum quia, priusquam typis absolveretur, ipse a Solymano Turco occisus est." Was ihm späterhin über Heraklides berichtet wurde, hat er am 1. Juli 1564 an Herzog Albrecht geschrieben[1]: „Venio nunc ad nova, quae I. C. scire avere arbitror. Despotae Sami et Domini Moldaviae D. Jacobi Heraclidae caput Constantinopoli anno 63 missum et 10 Decembris mare abiectum fuisse, C. T. fama multisque nuntiis antea accepisse existimo. Quibus illud mihi scriptum Viennam a captico Christiano Vulff Screiber 25 Ianuarii anni 64 literas ipse perlegi."

In der Schweiz war man schon im März 1564 über Heraklides' Untergang in Kenntnis; doch wußte man von Lusinskis Tode noch nichts. Johann Wolph, Pfarrer am Frauenmünster zu Zürich, schrieb an Thretius[2]: „Mea ad episcopum Moldaviae missa gaudeo, sed ipsius principis obitum vix satis possum deplorare cum eius ipsius tum ecclesiae nomine, et qua causa qua ratione et via, quo loco oppressus est, aveo scire. Spero autem d. Lusinium, ubi mihi responderit, haec scripturum esse."

---

1) Zober, Drei Briefe des Zacharias Orthus von Stralsund an Herzog Albrecht von Preußen. Aus der Handschrift herausgegeben, 1854, S. 6.

2) Wotschke, Briefwechsel, S. 216.



Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Von der Neuauflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart" (Tübingen, Mohr) war S. 597f. des vorigen Jahrganges die 7. Lieferung angezeigt worden. Seitdem sind im Mai und Juni d. J. zwei doppelte Lieferungen von je sechs Bogen erschienen, die bis Bibelgesellschaften reichen. Sie enthalten folgende größere kirchengeschichtliche Artikel: Aufklärung (Heinr. Hoffmann); Augsburger Konfession und Apologie (Blanke); Augustin (Nörregaard); Australien, missionsgeschichtlich (Schomerus); Baden (Ludwig); Baltisches Gebiet (Arbusow); Baptisten (Haack); Barock (Weisbach und Ermatinger); Basel, Universität (Eb. Vischer); Bauernkrieg (Stolze); F. Chr. Baur und die Tübinger Schule (Karl Bauer); Bayrische philosophisch-theologische Hochschulen (Merkle); Bayern (Theobald und E. Mayer); Beichte (Fendt und Niebergall); Belgien (Fritze); Benedikt I—XV (Baethgen; W. Koehler; Anrich); Benediktiner (Heussi); Bergpredigt, kirchengeschichtlich (Wünsch); Berlin, Universität (Zscharnack); Bern, Universität (Hadorn); Beruf und Christentum (Siegfried); Bibel: II B. Sammlung und Kanonisierung des NT. (v. Soden); Bibelausstattung, geschichtlich (Hildegard Zimmermann; mit Bildtafel 7/8); Ernste Bibelforscher (Stocks); Bibelgesellschaften (Nestle). Zu diesen größeren Hauptartikeln treten eine Unzahl kleinerer von einer Spalte und weniger, vor allem biographischer Art, aus allen Zeiten der Kirchengeschichte bis zur Gegenwart; in den beiden Lieferungen insgesamt fast 300. Im Tempo der Ausgabe soll so fortgefahren werden, daß Ende Oktober der erste Band abgeschlossen vorliegen wird.

Joseph Braun S. J., dem wir schon ein kleines Liturgisches Lexikon verdanken, hat diesem 1926 ein Handlexikon der kath. Dogmatik folgen lassen (Freiburg i. Br., Herder. IX, 350 S., geb. 10,50 M.), das man auch als Kirchen- und Dogmenhistoriker gern zum Nachschlagen zumal seltenerer Termini benutzen wird, obwohl das Lexikon Dogmengeschichtliches nur selten bringt und auch im Anführen von Autoritäten sich meist auf das Tridentinum beschränkt. Gerade dem Historiker wird das angehängte Verzeichnis lateinischer Termini gute Dienste leisten, während sonst die Artikel unter deutschen Stichworten stehen. Es sind, wie im Lit. Lex., überwiegend ganz kurze Artikel; die längsten 2 bis 3 Spalten in Kleinoktav, so daß die Verfasser (Professoren des Valkenburger Ignatiuskollegs) sich darauf beschränken, in knappster Form Definitionen und autoritative Erklärungen der einzelnen Lehrbegriffe zu geben. Die konfessionellen Unterscheidungslehren werden, wie alles andere, mit ruhiger Objektivität vorgetragen, wenn auch gerade hier die Kürze es öfters zu keinem rechten Einblick in die religiösen Motive der gegnerischen Lehre kommen läßt. Zscharnack.

Joseph Lortz, Tertullian als Apologet. 1. Band, Münster, Aschendorf, 1927. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 9, geh. 16 M. — Es ist an sich gewiß ein verdienstvolles Unternehmen, dem Apologeten Tertullian eine besondere Untersuchung zu widmen. Leider hat der Verf. eine der Hauptauf-

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

gaben, die hier noch vorliegen, nicht in Angriff genommen, die Frage nämlich, „wie weit Tertullian seine christlichen Vorgänger im einzelnen gekannt und benutzt habe" (S. 8, Anm. 8). Hätte er das getan, wäre er wahrscheinlich zu anderen Ergebnissen in bezug auf Tertullians Verhältnis zu seinen griechischen Vorgängern gekommen. Beide läßt er viel weiter voneinander getrennt sein, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Was der Verfasser bietet, ist der Versuch, in oft unnötiger Breite ein System in Tertullians Apologetik hineinzubringen. Die Einteilung der Hauptabschnitte (der Kampf um das Existenzrecht, die Verteidigung des sittlichen Lebens, die Verteidigung des christlichen Glaubens, die innere Begründung des christlichen Glaubens, die Verteidigung des politischen Lebens der Christen, die Christen und die heidnische Gesellschaft, das Christentum und die heidnische Philosophie) ist so unglücklich, daß sie zahlreiche Wiederholungen notwendig mit sich bringt, ganz abgesehen davon, daß die Verteidigung des sittlichen Lebens hinter die des christlichen Glaubens gehört. Sehr unsorgfältig sind leider die Literaturangaben. Statt Stählins entsagungsvoll fleißiger Neubearbeitung der griechischen christlichen Literatur (München 1924) wird die veraltete Auflage von 1913 zitiert, ebenso von Harnacks Mission und Ausbreitung des Christentums die dritte Auflage statt der vierten (Leipzig 1923). Dafür ist es keine Entschuldigung, daß nach Angabe des Vorwortes das Manuskript seit 1919 fertig vorlag. M. Gerhardt, Hamburg.

Daß die im Gang befindliche Neuausgabe der Bibliothek der Kirchenväter unter Leitung von O. Bardenhewer, K. Weymann und J. Zellinger (München, Kösel und Pustet) bedeutend über der alten „Kemptener" Übersetzung steht, hat schon mehrfach ausgesprochen werden können und darf wiederholt werden im Blick auf die uns vorliegenden neuesten Bände 48, 52 und 53 (1926—27), in denen der bewährte Herausgeber von Origenesschriften in der Berliner Kirchenväterausgabe Paul Koetschau nun als Origenesübersetzer auftritt. Diese drei ersten Bände der Origenesauswahl enthalten O.s Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium (Bd. I, LXXVII, 213 S.) und die acht Bücher gegen Celsus (Bd. II—III. XVI, 429 S.; 395 S.). Die Verdeutschung ist gut lesbar. Die Anmerkungen geben vor allem die Nachweise der Bibel- und sonstigen Zitate und textkritische Notizen, in denen K. z. T. auch seine eigene Textausgabe noch selbständig korrigiert (z. B. I, S. 110_2 zu Berliner Ausg. II, S. 375_{12}f.; II, S. 71_1 zu I, S. 103_1; II, S. 428_2 zu I, S. 372_{14}f.; III, S. 136_2 zu II, S. 101_{16}; III, S. 213_2 zu II, S. 157_{18}) oder den Emendationen Pl. Wendlands (GGA. 1899, Nr. 4 und 8) folgt, in Contra Celsum z. T. auch Franz Winters Text (Gymnas.-Progr. Burghausen 1902—4). Bei der Frage der Celsuszitate in O.s Gegenschrift konnte K. schon den neuen Rekonstruktionsversuch von Otto Glöckner (in Lietzmanns „Kleinen Texten", Nr. 151, 1924: Celsi Ἀληθὴς Λόγος) berücksichtigen und folgt ihm z. B. darin, daß er I, S. 60_{27}; 61_{14}ff.; 70_{20}ff.; 72_{28} (Berliner Ausg.) als celsisch ansieht. Dem 1. Bd. hat K. eine allgemeine Einleitung in O.s Leben, Schrifttum und Theologie vorangestellt, bei der vielleicht (S. XLVIII) der kirchliche Wille O.s zu ausdrücklich betont ist und der neuplatonische Einschlag detaillierter hätte aufgezeigt werden können. Zscharnack.

H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in römischen Niederlassungen im Gebiet des Nieder- und Mittelrheins und der Mosel. In: Bonner Jb. des Ver. f. Altertumskunde im Rheinland. 131, 1926, S. 10—113. — Auf Grund der Funde sind die Auffassungen über die Unbedeutendheit des Christentums im 4. Jhd. an Rhein und Mosel nicht haltbar. Die Legendenliteratur muß in vielen Fällen als geschichtlich wertvoll anerkannt werden. Zur Ergänzung ist zu vergleichen: F. Fremersdorf, Weitere Ausgrabungen unter dem Kreuzgang von St. Severin [in Köln] (mit vielen Abb.). In: Bonner Jb. d. Ver. f. Altertumskunde im Rheinland 131, 1926, S. 290—324. — Skelettgräber ohne Beigaben reichen bis in die Mitte des 2. Jhd.s hinauf. Das Christentum allein

bekämpfte die Grabbeigaben. Man wird „um so eher auf Anhänger des Christentums schließen dürfen, als dieselbe Stelle dann in der Folge nachweislich christlicher Kulturmittelpunkt geblieben ist". A. Römer, Leipzig.

Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. 3. Bd. Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Leipzig, Fel. Meiner, 1926. VIII, 510 S. gr. 8°. 20 M., geb. 23 M. (über Bd. 1—2 vgl. ZKG. NF. 6, 1924, S. 451ff.). — Der Verf. hat sich nicht begnügt, nur die Systeme der Moral in der abendländischen Welt vom 7. bis zum 16. Jhd. darzulegen und zu besprechen, sondern wendet seine Aufmerksamkeit auch den sonstigen literarischen Äußerungen zu (Predigten, Traktate, Legenden, Verse, Sendbriefe, Lebensbeschreibungen, Gebete, Sentenzen, Dialoge), aus denen das ethische Leben und die Entwicklung der ethischen Fragen erkannt werden kann. Es ist ein ganz ungeheurer Stoff, den er soviel als möglich, quellenmäßig verarbeitet hat. Dazu hat er auch die einschlägige wissenschaftliche Literatur in annähernder Vollständigkeit herangezogen und verzeichnet und auch dadurch ein sehr nützliches Nachschlagewerk geliefert. Erwähnen möchte ich noch, daß er ein Namens- und Sachregister (Nachschlagebehelf betitelt) beigegeben hat, das an Vollständigkeit wohl nicht überboten werden kann und den reichen Inhalt des Bandes zu erschließen geeignet ist. Der Verf. hat offenbar seine Aufgabe darin gesehen, die Behandlung der ethischen Frage und ihre Verkörperung in der Praxis auf dem breitesten Hintergrunde der Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte verständlich werden zu lassen, und beschränkt sich darum eigentlich nicht auf die Ethik, sondern charakterisiert, in vielen Fällen wenigstens, die gesamte Theologie der behandelten Ethiker, so z. B. Thomas und Duns, bei denen er sehr ausführlich wird. Er hat sein Buch in zwei Teile geteilt. Im ersten gibt er eine Charakteristik des Mittelalters im allgemeinen und behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat und von Kirche und dem Einzelnen, wobei die Bestrebungen der Kirche, das gesamte Leben zu verkirchlichen, in den Vordergrund treten, aber auch schon die Tendenzen auf Entkirchlichung hervorgehoben werden. Diesen allgemeinen, sehr kurz gehaltenen Bemerkungen (S. 1—20) folgt im zweiten Teil das Einzelne über die Entwicklung der Ethik, wo in dem ersten Kapitel Kirchenzucht und Vorscholastik, im zweiten Scholastik und Mystik, im dritten der Übergang zur Reformation geschildert werden. Ich halte es für vortrefflich, daß hier mit einem Abschnitt über das Bußwesen begonnen wird, in dem sogar das Ablaßwesen behandelt wird. Damit ist schon gegeben, daß der kirchliche Gesichtspunkt in den Vordergrund geschoben wird; es wird in der Tat die kirchliche Ethik und die Abweichungen davon, die Versuche, sich von ihr zu befreien, in ihren Grundzügen dargelegt, und wir erhalten ein Bild des mittelalterlichen geistigen Lebens, wie es unter diesem Gesichtspunkte in solcher Vollständigkeit noch nicht vorgelegt worden ist. Am deutlichsten tritt dies zutage in den Abschnitten über das spätere Mittelalter, in denen nicht nur das kirchliche ethische Bewußtsein, sondern auch die ethischen Anschauungen der Reformatoren vor der Reformation und die Stellung der Renaissance und des Humanismus charakterisiert und auf ihre Grundlagen zurückgeführt werden. Von Einzelheiten möchte ich etwa noch hervorheben, daß Thomas und Duns nicht nur in ihrem Gegensatze zueinander geschildert werden, in dem wir sie jetzt vorzugsweise zu sehen geneigt sind, sondern gerade daß das Gemeinsame, das sie verbindet, stark betont wird, weiter, daß versucht wird, der Renaissancestimmung einen Begriff abzugewinnen, der sie nicht nur von dem Gesichtspunkte der Wiedererweckung des klassischen Altertums aus verstehen, sondern auch die Einwirkung des christlich-kirchlichen Gedankens erkennen läßt. Der Verf. hat sich auch wirklich bemüht, etwa die Bedeutung der Eucharistie für das ethische Leben bei Thomas hervorzuheben oder die Orthodoxie der deutschen Mystik nachzuweisen. Im allgemeinen wird man sagen können; daß er viel zum Verständnis des Mittelalters beigetragen hat. Ganz deutlich ist mir nicht geworden, wie es kam, daß dem Mittelalter der organische Zusammenhang von Religion und Sitt-

lichkeit so vollständig verloren gehen konnte; aber es wird gewiß jeder bei einem solchen Werke, das so vieles zusammengearbeitet hat und so vieles bietet, Lücken nachweisen können. G. Ficker, Kiel.

Juan de Valdés, Dialogo de Doctrina Cristiana, Reproduction en Fac-Similé de l'exemplaire da la bibliothèque nationale de Lisbonne (Edition d'Alcalá de Henares, 1529), avec une introduction et des notes par Marcel Bataillon. Coimbra 1925. — Diese bisher unbekannte Schrift des Valdés, 1529 anonym erschienen, bespricht in 10 Kapiteln die wichtigsten christlichen Lehren (Glauben, 10 Gebote, Vaterunser, Hl. Schrift usw.) und bringt am Schluß eine span. Übersetzung der Bergpredigt. Die Inquisition hat 1551 für seine Vernichtung so gut gesorgt, daß erst vor wenigen Jahren durch mühevolle Untersuchungen in den Inquisitionsakten der Titel festgestellt werden konnte, bis es nun B. gelang, 1 Exemplar in Lissabon zu entdecken. Die Valdésforschung erhält durch die vorzügliche Wiedergabe neue, fruchtbare Förderung. Priebe, Berlin.

Jeanne Ancelet-Hustache, Mechtilde de Magdebourg (1207 bis 1282). Etude de psychologie religieuse. 402 S. Paris, Champion, 1926. 45 Frs. — Das Jahr 1926 hat uns zwei umfangreiche Arbeiten über Mechthild von Magdeburg beschert: die Untersuchung von Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik im Werke der Mechthild von Magdeburg (München, 1926, XV u. 319 S.) und die oben genannte mit Begeisterung geschriebene Monographie eines jüngeren französischen Gelehrten, ein Werk, das auf einem achtjährigen Studium beruht, dessen Stoff sorgfältig aus den Quellen geschöpft ist, und das sich trotz aller Breite nie langweilig liest, da es etwas von dem Reiz des Essays an sich trägt, der französischen wissenschaftlichen Arbeiten oft eine so besondere Note verleiht. Nach einem kurzen, leider nicht vollständigen Überblick über die Mechthild-Forschung prüft Verf. zunächst die Überlieferung der Texte mit dem Resultat, daß Heinrich von Halle die von Mechthild geschriebenen Blätter gesammelt und in 6 Bücher geteilt habe, und daß er der Verfasser der kurzen Vorrede gewesen sei, die sich im Kodex von Einsiedeln (n. 277) findet, daß der in den Revelationes der Mechthild von Hackeborn V, 7 erwähnte Bruder N. der Verfasser der lateinischen Übersetzung und des Prologes gewesen sei (Preger entschied sich für Heinrich von Halle, Strauch für einen anderen Heinrich, während Stierling die Frage unentschieden ließ), und daß Buch VII des „Fließenden Lichtes" von den Nonnen in Helfta später dem deutschen Text hinzugefügt sei, den Heinrich von Nördlingen im 14. Jahrh. ins Oberdeutsche übersetzt hat. Die anschließenden Ausführungen über die Chronologie kommen zu dem Ergebnis, daß M. 1207 geboren, 1282 gestorben sei, 1250 zu schreiben begonnen, 1265 die ersten 6 Bücher beendet habe und 1270 nach Helfta übergesiedelt sei. Von Kap. 2 ab werden die kritischen Untersuchungen durch eine oft recht breite Darstellung abgelöst, die sich lediglich darauf beschränkt, das zusammenzustellen, was sich bei M. zerstreut findet. So erfahren wir manches über ihre mystischen Zustände (S. 87 bis 152), über ihre Glaubensaussagen und Jenseitsvorstellungen (S. 153—255), über ihre Urteile hinsichtlich der kirchlichen Zustände (S. 256—272), über ihre Enderwartungen (S. 272—299), über ihren Stil (S. 309—343) und endlich über ihren Einfluß auf die Folgezeit (S. 344—371). — Da mir hier für eine eingehendere kritische Besprechung nicht der Platz zu Verfügung steht, begnüge ich mich mit dem Hervorheben einiger Hauptmängel. Die Form der Darstellung mit ihrer Tendenz zum System zerstört den eigentümlichen Reiz von M.s Werk — Verf. empfindet es selbst (S. 313) — und verfällt in denselben Fehler, den der lateinische Übersetzer mit seiner Gruppierung nach sachlichen Gesichtspunkten begangen hat (bezeichnend S. 153: „il convient sans doute de commencer par les grands mystères de la foi catholique puisque le compilateur du texte latin ... a placé dans le premier livre ...). Das Interesse, das beide leitet, ist das nämliche, in M. die treue Katholikin zu finden, die sich mit all ihren Aussagen korrekt in kirchlichen Bahnen hielt. Mit Recht hat aber Hauck auf das Mannigfaltige und Schwebende in ihren Anschauungen hingewiesen und geurteilt: „Der

Versuch, diese auseinanderstrebenden Gedanken zu einer übereinstimmenden dogmatischen Vorstellung zusammenzufügen, wäre Torheit (K.G. Deutschlands V, 1, S. 431); mit Recht hat er betont, daß M.s Anschauungen nicht immer korrekt gewesen seien, was sich aus einem Studium der lateinischen Korrekturen ergebe (S. 428 Anm. 4; cf. jetzt auch Grete Lüers). Die Tendenz des zweiten Kapitels („Le mysticisme de Mechtilde") ist noch aufdringlicher; sie führt zu einem Mißverstehen von M.s individuellen inneren Erlebnissen, weil auch hier ein Schema auf eine lebendige Einzelpersönlichkeit übertragen wird. Die Terminologie und Klassifizierung mystischer Erfahrungen, wie sie Teresa de Jesus und Juan de la Cruce gegeben haben, und wie sie im wesentlichen von A. Poulain und J. Ribet übernommen sind, werden hier ohne weiteres auf M. übertragen (Die Ausführungen über M.s „7. Wohnung" [S. 138 ff.] sind ein Musterbeispiel für eine verkehrte Methode, und über die beweisende Kraft des Schlusses: „rien ne nous empêche" auf S. 149 braucht kein Wort verloren zu werden). Wirklich fördernd könnten nur die Ausführungen in Kap. 1 sein und das, was über die Matelda-Frage gesagt ist (S. 358—370), weil es sich hier um ernstliche Forschungen und Auseinandersetzungen mit der bereits vorhandenen Literatur handelt. Aber Verf. macht es infolge seiner Vorliebe für ganz genaue Datierungen und Identifikationen (S. 370 Anm. 2 hätte ihm ein Warnungssignal sein müssen), infolge seiner voreiligen Schlüsse, denen häufig ein argumentum e silentio zugrunde liegt, weithin unmöglich, ihm zu folgen. So beruht z. B. die Fixierung von M.s Geburtsjahr auf 1207 auf dem Prolog der deutschen Übersetzung, dessen Unzuverlässigkeit aber bereits Hauck dargetan hat. Durch Kombination von II, 24; IV, 2; III, 1 würde sich aber als Geburtsjahr c. 1215 ergeben, wenn man die Texte so interpretiert, wie es Hauck in seiner vom Verf. übersehenen kl. Studie getan hat (ZKG. XXXII, 1911, S. 186—198). Ob Verf. die viel diskutierte Frage wirklich erledigt hat, ob Dante in der Matelda (Purg. XXVIII) auf M. angespielt und ihre Schriften gelesen habe, darüber maße ich mir kein Urteil an, möchte nur bemerken, daß sich Grabmann in seinem „Mittelalterlichen Geistesleben" (1926) zurückhaltender geäußert hat (S. 475). Am gelungensten sind die Nachweise, wie abhängig M. in ihren Anschauungen von ihrer Umwelt war, wie z. B. die Kunst auf sie gewirkt habe, welch' Nährboden für ihre Visionen und Spekulationen die Legende war. Vermissen tue ich eine Untersuchung über die Quellen ihrer Mystik, wie sie Deutsch angeregt hat (RE[3] XII, S. 484, 38 ff.); sie hätte vielleicht zeigen können, in wie eigenartiger Weise sich verschiedene mystische Traditionen in M. gekreuzt haben; sie hätte auch die Besonderheit ihrer ganzen Erscheinung beleuchtet, wofür der Vergleich mit Katharina von Siena (S. 380) kein Ersatz ist.

Das Buch mag in Frankreich seine Mission haben, und dort sind vielleicht auch die dauernden Zitate, die oft ein ganzes Kapitel umfassen, am Platz, da nach der buchhändlerischen Anzeige M. in Frankreich ganz unbekannt ist. In Deutschland wird es neben Grete Lüers' Untersuchung keinen leichten Stand haben; denn sein wissenschaftlicher Ertrag steht zu seinem Umfang in keinem angemessenen Verhältnis. Walther Völker, Halle.

Gabriele Dolezich, Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren (Breslauer Studien zur historischen Theologie, hrsg. von J. Wittich und F. X. Seppelt, Bd. IV). Habelschwerdt (Schles.), 1926. XVII, 171 S. 6.— M. — Das Buch stellt eine Schilderung von R.s Mystik, im engen Anschluß an R.s Gedankengang und Ausdrucksweise, dar. Nach einem Abschnitt über R.s Persönlichkeit und Werke und einem kurzen Kapitel, das „geistesgeschichtliche Einordnung R.s" überschrieben ist, geht die Schrift auf die spekulative Mystik (Theologie und Anthropologie) und die praktische Mystik (die drei Wege, die Bereitung der Seele zur Beschauung, der Gipfel der Beschauung) des großen Niederländers ein. Sorgfältige Register und eine ausführliche Bibliographie bekunden ebenso wie ein eingehender Bericht über Ausgaben und Übersetzungen von R.-Schriften den Fleiß, mit dem die Verfasserin gearbeitet hat; auch hand-

schriftliches Material ist herangezogen. — Bedenken habe ich gegen die Methode der Arbeit. Das Buch stellt die Anschauungen R.s im wesentlichen beziehungslos dar, ohne das Eigene und Unterscheidende R.s vom Traditionsgut abzuheben. So kann dann als „Ansicht R.s" erscheinen, was vielmehr die Augustins ist (S. 88, A. 445). Das beruht auf der Meinung der Verfasserin, man finde bei näherem Zusehen, daß nicht ein einziger Gedanke R.s nicht schon vorher gedacht und ausgesprochen sei (S. 155), mit ausdrücklicher Bezugnahme auf J. Bernharts (und Denifles) ähnliches Urteil über Eckhardt. So werden zwar gelegentlich Hinweise auf R.s Autoritäten gegeben, aber keine genaue Quellenanalyse. Dabei bedürften aber namentlich die Beziehungen R.s zu Eckhardt, zu Thomas v. Aquin, zu Dionysius Ar. eingehenderer Untersuchung (Sind die neuplatonischen Elemente durch die Viktoriner u. a. vermittelt oder stammen sie aus eigenen Studien, [etwa des liber de causis usw.]? Ist die Verbindung R.s mit Bernhard v. Clairvaux evident? Die scholastische Terminologie wäre überall zu berücksichtigen; „Unweise" heißt doch nicht „Ruhe", sondern „Qualitätslosigkeit"). — Nun könnte es vielleicht nützlich erscheinen, die Gedanken eines Mystikers ohne Rücksicht auf die anderer darzustellen. Dann aber wird es zweckmäßig sein, sich möglichst von der Sprechweise der behandelten Schriften freizuhalten und das Wesentliche aus der Fülle der Einzelheiten klar herauszuheben. Sonst wirken die in behaglicher Breite einherziehenden Kapitel leicht wie eine Paraphrase des R.-Textes, die wissenschaftlichen Wert doch nur in beschränktem Maße besitzt, dem Laien aber keineswegs überall verständlich sein wird. — Dankenswert sind die zahlreichen wörtlichen Zitate, die die Verfasserin unter dem Text beigibt.

Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. — Derselbe, Aus dem Buch von den zwölf Beghinen. — Aus dem Flämischen von W. Verkade O. S. B. Mainz, Matthias Grünewald-Verlag, 1922/23. — Es ist ein sehr verdienstvolles Unternehmen, den gedankenreichen und sprachmächtigen niederländischen Mystiker weiteren Kreisen zugänglich zu machen, wie es hier in den hübschen Ausgaben des Beuroner Benediktiners Verkade geschieht. Die Übersetzung ist namentlich in dem ersten Bändchen, nach Stichproben, gut lesbar und sorgfältig. Erwünscht wäre doch auch hier die Mitgabe des schwer zugänglichen Originaltextes (ed. J. B. David 1858 ff.), wie ihn das zweite Bändchen, ein Stück aus dem Beghinenbuch, enthält. Man würdigt dann erst recht die Schwierigkeit der Aufgabe, eine zugleich sinngemäße und ansprechende Übertragung R.s zu liefern.

Einige Fragen: Ist es wirklich zweckmäßig, termini der neuplatonischen Schulsprache zu verwenden, ohne sie als solche kenntlich zu machen? „Mein Herze ist mannigfaltig" (12 Begh., S. 3) ist dem Laien kaum verständlich. Die Wiedergabe von „ghelage" (doch wohl = Lagen, Verhältnisse) mit „Gelage" ist schwerlich zu rechtfertigen, noch weniger die von „Aldus leve ic in Dolen" (= ich lebe in Unsicherheit, Bewußtlosigkeit) mit „Laufe in finsteren Dolen"; man kann sich dabei ebensowenig denken wie bei „quaet clappen": „Böses talen", — beidemal um des Reimes willen, dem zuliebe die frommen Rednerinnen gelegentlich zu „Begheinen" werden, da in der nächsten Zeile ein „Scheinen" nach seinem Kameraden verlangt. — Aber das sind Beispiele, die nur die Bemerkung des Übersetzers bestätigen sollen, daß eine dem Original ebenbürtige Übersetzung gewöhnlich erst allmählich entsteht (geistliche Hochzeit, S. 5). Hoffentlich kann sie uns der Herr Verfasser in einer künftigen Neuauflage noch selbst geben!

Dörries, Tübingen.

Jeanne Ancelet-Hustache, Traité sur l'amour de Dieu. LXXV u. 62 pages (Bibliothèque du XVe siècle. tome XXXII). Paris, Champion, 1926. 25 francs. — Es handelt sich um die Publikation eines Traktates, der bislang nur in einer der Universitätsbibliothek in Basel gehörigen und von G. Binz bereits 1907 beschriebenen Handschrift vorlag, wo er zwischen Schriften Seuses und Taulers steht und die Seiten 186—208 füllt. Die Ausgabe, die sich sorgfältig an das Original hält, ergänzt nur die mangelhafte Interpunktion nach Art

der „Deutschen Texte des Mittelalters" und bemüht sich in Fußnoten die Fundorte der Bibel-, Väter- und Scholastikzitate zu registrieren. Daß hier keine Vollständigkeit erzielt ist (an drei Stellen — S. 20, Anm. 4, S. 59, Anm. 4, S. 60, Anm. 2 — bekennt Verfasser, das Zitat nicht gefunden zu haben), wird den Fachmann nicht weiter wundern; denn die ganze Abhandlung beruht auf Ausführungen großer Theologen der Vergangenheit (cf. das ständige: also sprechent die lerer), auch wo sie nicht ausdrücklich namentlich angeführt sind. So geht z. B. cap. 3 (S. 7): er musz halt ein sőlichs gutz gut sin und ein volkomnes, dz kein bessers ... müg sin noch erdockt werden ..." deutlich auf Anselm zurück, was vom Herausgeber nicht vermerkt ist. In einer kurzen Einleitung orientiert er uns über die Handschrift, den Verfasser unseres Traktates, über Zweck und Quellen der Abhandlung und läßt eine Wiedergabe des Inhalts und eine kurze theologische Würdigung folgen (vom kath. Standpunkt). — Das Interessante an dieser kurzen Schrift liegt vor allem in einem Doppelten. Zunächst in der Energie, mit der jeglicher Egoismus in der Gottesliebe bekämpft, jeder heuchlerische fromme Schein gegeißelt wird. Gott ist um seiner selbst willen zu lieben: „das ob wir von got gar nüt entpfangen hetten und hiefür nützs entpfahen würden, ÿedoch söllen wir in lieb haben ..." (S. 14), „dz ob du gewiszlichen westest, dz du ewiklich soltest verdampnet werden, ye wol soltest du ewiklich gott den herren behalten ... (S. 15). Durch die ganze Schrift ziehen sich unter Berufung auf Bernhard v. Cl. Worte, die auch von Luther hätten geschrieben werden können. Aber dann kommen — das ist das andere, das hervorgehoben werden muß — bezeichnende Einschränkungen (cf. cap. 19 die Behandlung der Frage, zu welcher Zeit man Gott den Herrn lieb haben müsse, oder cap. 21, wie verschieden man das Gebot der Gottesliebe erfüllen könne), denen die doppelte Moral zugrunde liegt. Aber dem kath. Herausgeber ist die Gottesliebe ohne jede Nebenabsicht noch zu stark betont, und er bemüht sich, die Zusammengehörigkeit von Gottesliebe und Eigenliebe zu beweisen (S. XXI—XXIV), den Verfasser zu entschuldigen, da er in löblichem Eifer zu weit gegangen sei, und ihn väterlich vor der Gefahr des Quietismus zu warnen. Walther Völker, Halle.

Alb. Auer, Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt des 14. Jahrhunderts [De materia excommunicacionum et interdictorum restituenda; aus der Zeit 1347/48]. In: Hist. Jb. Bd. 46, 1926, 3/4, S. 532—549.

Hans Schmauch, Ermland und der Deutschorden während der Regierung des Bischofs Heinrich IV. Heilsberg (1401—1415). In Zs. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands. Bd. 22, 1926, S. 465—498. — Die Vorwürfe gegen Heinrich wegen seines Verhaltens gegen die Polen erscheinen als nicht berechtigt (S. 490). A. Römer (Lit. Zbl.), Leipzig.

Herbert B. Workman, John Wyclif. A study of the English Medieval Church. Oxford, Clarendon Press, 1926. 2 Bde. XL, 342; XII, 436 S. Mit 19 Tafeln. geb. 30 s. — Es ist seltsam, daß es eine genügende umfassende Biographie Wyclifs in englischer Sprache bisher nicht gab, und daß auch das Meiste, was bisher für die Ausgabe seiner Schriften geleistet worden ist, von der deutschen Wissenschaft geleistet wurde. Diesem Mangel der englischen Literatur ist durch das vorliegende Werk abgeholfen, das unter Benutzung der einschlägigen Literatur, auch der deutschen, und unter ausgiebiger sachentsprechender Verwertung des ausgiebigen Quellenmaterials ein reiches, vollständiges, wohldurchdachtes, anziehendes Bild des Lebens, der Tätigkeit und der Gedankenwelt dieses einzigartigen Mannes gegeben hat, der unter den mittelalterlichen Menschen an Originalität der Gedanken und an ihrer kritischen Verwertung gegenüber der päpstlichen Kirche Luther am nächsten gekommen und darum mit Recht ein Reformator vor der Reformation genannt ward. Immer wieder wird in diesem Werke auf Luther hingewiesen, und so hoch Verf. Wyclif einschätzt, so hütet er sich doch, seine Bedeutung zu überschätzen. Den ganzen gewaltigen Stoff hat

er in drei Büchern verarbeitet; er charakterisiert W. als Schulmann, d. h. seine Tätigkeit an der Universität Oxford; im zweiten Buch wird die politische Tätigkeit geschildert, im dritten seine Reformtätigkeit. Es ist ihm besonders darauf angekommen, die zeitgeschichtliche Umgebung W.s zu schildern, um dadurch seine Gedanken und seine Tätigkeit verständlich werden zu lassen. W.s Vorgehen, seine Revolte, ist nicht als ein isoliertes Ereignis zu bewerten, sondern erklärt sich aus der damaligen Lage des Staates und der Kirche. Er stellt ihn mitten hinein in das geistige, sittliche Leben seiner Zeit, und darum darf man wohl sagen, daß das Werk in erster Linie der englischen Kirchengeschichte zugute kommt, so sehr es auch auf die allgemein kirchlichen Verhältnisse Bezug nimmt. Zu Hilfe kommt ihm der große Reichtum an Quellen, der der englischen Lokalkirchengeschichte zu Gebote steht. Die Kalender und die bischöflichen Register haben dem Verfasser eine reiche Ausbeute gewährt; namentlich wird eine Fülle von Personalnotizen geboten, die mitunter fast als zu groß erscheint. Bei der Schilderung des Lebens an der Universität Oxford tritt, soviel ich sehe, am deutlichsten die Gabe und die Eigenart des Verfassers hervor, lebendig die Zustände schildern zu können. Es bezieht sich das nicht nur auf die äußeren Verhältnisse, sondern es werden ebenso deutlich die inneren Verhältnisse charakterisiert: das Wesen der Scholastik zu W.s Zeit in Oxford wird ausgezeichnet zur Darstellung gebracht. Wie fein ist die Schilderung, daß es mit dem inneren Leben der Scholastik damals zu Ende war, und daß schon damit die Notwendigkeit des Auftretens W.s begründet war. Ebenso umsichtig und fein sind die Schilderungen der kirchlichen Mißstände der damaligen Zeit, und nicht nur die kirchlichen, auch die sozialen, werden mit möglichster Unparteilichkeit und mit Gerechtigkeitssinn geschildert; man vergleiche die Schilderung des Bauernaufstandes, wobei natürlich auch eine Vergleichung mit dem Bauernkrieg von 1525 nicht fehlt und auf die Verschiedenartigkeit der Vorgänge in England und in Deutschland hingewiesen wird. Sehr lehrreich sind die Bemerkungen über das Predigtwesen der Zeit, und nicht nur das englische, sehr schön auch die Würdigung der Predigten Wyclifs. Uns Deutsche fesseln natürlich am meisten die Ausführungen über W.s Tätigkeit an der Übersetzung der Bibel. Hier hat Verf. unter Benutzung des vorhandenen Handschriftenmaterials zusammengefaßt, was von Forschungsergebnissen zu berücksichtigen war. Natürlich beendet er seine Erzählung nicht mit dem Tode W.s, aber er hat doch auch wieder nicht eine vollständige Schilderung der Wirkung W.s bei Huß und den Böhmen gegeben, so sorgfältig er auch überall auf sie hingewiesen hat; besonders ausführliche Bemerkungen werden gegeben über die Verdienste, die sich die Böhmen um die Erhaltung der Werke W.s erworben haben. Für die Universität Oxford führt W. die Geschichte bis zur Beseitigung des Wyclifismus an der Universität durch Erzbischof Arundel 1411, für die politischen Ereignisse bis zum Jahre 1395. 24 Anhänge erörtern kritische Einzelfragen, so den Ausdruck Lollarden u. a., oder bringen auch biographische Notizen. Ausgestattet ist das Werk mit einer Anzahl von lehrreichen Abbildungen (spätere Porträts Wyclifs, Kirche von Lutterworth, Bibel von Nicolas v. Hereford u. a.). Einige Irrtümer seien notiert: I, S. 103, Anm. 1: C. G. Harnack statt Ad. H.; S. 258: Manegold of Lutterbach statt M. von Laudenbach; S. 295: der Stifter der Waldenser heißt nicht Peter Waldo. G. Ficker, Kiel.

Ernst Walser, Lebens- und Glaubensprobleme aus dem Zeitalter der Renaissance. Die Religion des Luigi Pulci, ihre Quellen und ihre Bedeutung (Die neueren Sprachen. Zeitschrift für den Unterricht im Englischen, Französischen, Italienischen und Spanischen, herausg. von W. Küchler und Th. Zeiger. 10. Beiheft). Marburg a. d. Lahn, Elwert, 1926. 87 S. M. 3,50. — Die neue Arbeit W.s enthält eine ausführliche Analyse der religiösen Anschauungen Pulcis. Obwohl die Arbeit W.s zweifellos eine der besten Renaissancestudien der letzten Jahre ist, kann ich doch in manchen wichtigen Punkten nicht mit dem Verf. übereinstimmen. Der Verf. schreibt: „Und doch wüßte ich in der ganzen Renaissance kein einziges Beispiel eines Glaubensbekenntnisses, das so

bewußt klar und offen dargelegt würde wie just das Credo von Pulci" (S. 12). Aber tatsächlich ist Pulcis „Morgante" kein Glaubensbekenntnis, kein System theologischer Prinzipien, sondern ein komisches Heldenepos, ein Gedicht, in dem das Religiöse nur nebenbei, unsystematisch, nicht logisch durchdacht, erscheint. Darum so viele Widersprüche Pulcis, die aus der Form und Art, wie die religiösen Fragen in „Morgante" besprochen werden, in erster Linie zu erklären sind. Die Renaissancezeit (die allerdings am wenigsten Sympathie für dogmatische Arbeit hatte) kennt doch manche Werke in der Form der logisch durchdachten und zusammengestellten religiös-philosophischen Traktate; in der nächsten Umgebung Pulcis waren es Ficino und Pico, die solche Traktate schrieben. W. hat nun freilich auch Pulcis religiöse Äußerungen zu einem logisch durchdachten und begründeten System zusammengefügt. Um es zu gewinnen, schaltet er die kirchlich-traditionellen Elemente aus der Religion Pulcis weithin aus. Diese Vereinfachung der religiösen Anschauungen Pulcis erfolgt aber nicht auf Grund wissenschaftlicher Beweise, sondern auf Grund subjektiven Eindruckes (z. B. S. 42, 48, 46 u. ö.). Anderseits werden die Anschauungen Pulcis, die sich gegen die traditionellen Auffassungen richten, oft zu stark betont und zugespitzt. Daß die Trinität bei Pulci „stets in anderer Zusammensetzung genannt wird, wobei der Logos, il Verbo, bald mit Christus zusammenfällt, bald mit dem Heil. Geist" (S. 49), das ist doch mehr eine „licentia poetica", als eine theologisch-durchdachte Leugnung der Trinität Gottes. Nimmt man die religiösen Äußerungen Pulcis so, wie sie tatsächlich im „Morgante" vorhanden sind, so bilden sie nebeneinander stehende Überreste verschiedener religiöser Weltanschauungen. Wie ist das zu erklären? Die Zeit der Renaissance war eine Übergangsperiode, und die Renaissancemenschen waren am wenigsten Systematiker. Pulci ist in seinen religiösen Anschauungen keine Ausnahme, vielmehr ein Fall der allgemein gültigen Regel: Ästhetiker und nicht Systematiker waren die Menschen der Renaissance, im Unterschied zu denen des Mittelalters und der Reformation. — Von den vielen Überresten verschiedener Anschauungen, die bei Pulci leicht zu unterscheiden sind, sei der Einfluß Ficinos hervorgehoben. Auch der Verf. erkennt zwar „das starke pantheistische Betonen der Einheit Gottes, das sich in ähnlicher Form auch bei Ficino oder bei Lorenzo dei Medici findet" (S. 69), an, schöpft aber das Gemeinsame bei Pulci und Ficino keinesfalls aus. Auch Pulcis Lehre, wonach das christliche Bekenntnis nicht die letzte, endgültige Weltreligion ist, sondern eine der seit Weltbeginn bestehenden, von Menschen geschaffenen, ewig wechselnden Formen des religiösen von Gott inspirierten Sehnens und Verlangens" (S. 69), deckt sich z. B. vollkommen mit der Lehre Ficinos von der „allgemeinen natürlichen Religion" (vgl. meinen Aufsatz, ZKG., XLIV. Bd., IV. Heft).
J. Pusino, Berlin.

Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil 1 (1502—1611), Teil 2 (1611—1813). Herausgegeben von der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt. Bearbeitet von Walter Friedensburg-Magdeburg, 1926 und 1927, Selbstverlag der Historischen Kommission, Auslieferung durch Ernst Holtermann, Magdeburg. IX, 729 u. 669 S. — Dieses bis zur Vereinigung Wittenberg-Halle reichende Urkundenbuch enthält 1070 Nummern. Dazu kommen noch die vielen in den Anmerkungen zitierten Aktenstücke. Es unterscheidet sich von ähnlichen Werken dadurch, daß es bewußt auf eine vollständige Zusammenstellung des gesamten erreichbaren Quellenmaterials verzichtet und vielfach nur charakteristische Proben bietet, z. B. von den Anschlägen gegen studentische Ausschreitungen, den Relegationspatenten, den Vorlesungsverzeichnissen, den Studienzeugnissen. Anderseits bietet Friedensburg viele sehr umfängliche Stücke verbotenus. Vielleicht hätte sich durch Kürzungen an einigen Stellen Raum gewinnen lassen für Stücke, die man vermißt. Irrig wäre die naheliegende Annahme, daß der Herausgeber nur seine „Geschichte der Universität Wittenberg" (1917) habe quellenmäßig unterbauen, nur nachträglich die Belege für seine Darstellung habe geben wollen. Gewiß schmiegt sich sein „Urkunden-

buch“ seiner „Geschichte“ an, es lenkt aber doch auch unsere Aufmerksamkeit auf eine Menge Dinge, die in der „Geschichte“ nur flüchtig erwähnt oder gar nicht erwähnt werden. Auf Jahre hinaus wird es eine Fundgrube für Forscher auf verschiedenen Gebieten sein. Es ladet auch abseits von einer größeren Bibliothek wohnende Pfarrer und Oberlehrer zu selbständigen, abgegrenzten und lohnenden Arbeiten ein. Ich nenne nur die Themen: Reformation, Orthodoxie, Kryptokalvinismus, Sozinianismus, Synkretismus, Pietismus, Pennalismus, Nationalismus, Universitätsbibliothek, Studentenhospital, Lektionen, Deklamationen, Disputationen, Promotionen, Examina, Stipendiatenwesen, Pest- und Kriegsnöte. Angenehm wäre neben dem Personen- und Orts- ein Sachverzeichnis.

Für die mühevolle Zusammentragung, Sichtung und Bearbeitung des ungeheuren Stoffes und für dessen bequeme Darbietung gebührt dem Herausgeber der herzlichste Dank. Im Kommentar wird man nur selten mal eine Erläuterung oder einen weiteren Hinweis vermissen. Alle Winkel aufhellen, allen Einzelheiten nachgehen — das kann unmöglich die Aufgabe des Herausgebers eines solchen Riesenwerkes sein. Hier muß eben die Einzelforschung einsetzen, die durch unsere Veröffentlichung, wie gesagt, mächtig angeregt werden wird.

Bd. 2, S. 70 z. B. wird die Rede aufzustöbern sein, die ‚anno 1523 pridie nonorum junii‘ an der Wittenberger Universität „von einem studioso Jacobo Musselio Anclam-Pomerano“ über die Frage gehalten worden ist: ‚utrum spiritus familiares boni an mali sint spiritus et an quis eorum subsidio, ministerio, conversatione et familiaritate salva et illaesa conscientia uti queat.‘ In der Jahreszahl muß ein Fehler stecken (1623!), denn dieser Jacobus Musselius aus Anklam ist gewiß identisch mit dem gleichnamigen Verfasser einer Rede de nihilo, die dieser am 10. Oktober 1624 in Wittenberg gehalten hat (gedruckt Lipsiae 1628 im Anschluß an eine von M. Benedictus Mauricius aus Altdorf am 23. Februar 1628 in Leipzig gehaltene Rede: Principium principiorum aliquid). Diese Rede wie die gleichfalls noch aufzustöbernde Disputation über die Frage: ‚an studiosus theologiae opera spiritus familiaris seu diabolaris, ut vocant, feliciter uti posset‘, über die die Universität bzw. die theologische Fakultät am 25. Januar 1628 an den Kurfürsten berichtet, wird uns einen tiefen Einblick gewähren in die Gedankenkomplexe, aus denen heraus die Faustsage entstanden ist. Am Schluß des Berichts heißt es, daß auch Luther „oft zu diesen und dergleichen Sachen disputiert habe“. Vgl. hierzu z. B. Tischreden WA. 5, Nr. 6081.

Der 1. und 2. Jahresbericht der Erfurter Bibliotheksgesellschaft 1925 und 1926 könnten der Aufmerksamkeit der Fachgenossen leicht entgehen. Darum sei hier ein kurzer Hinweis auf die beiden schmucken und wertvoll illustrierten Hefte gestattet. Aus dem Inhalt seien hervorgehoben die eingehenden Berichte über die Besuche der Weimarer Landesbibliothek, der Jenaer Universitätsbibliothek, der Schleusinger Gymnasialbibliothek, der Gothaer Landesbibliothek, der Gymnasial-, Staats- und Moritzkirchenbibliothek in Coburg, der Lutherbibliothek und der Graphischen Sammlung auf der Feste Coburg, der Domkapitel-, Landes- und Kirchenbibliothek in Merseburg mit den dabei und zur Vorbereitung gehaltenen Vorträgen, ferner die Vorträge über „Erfurter Bibliotheken im Mittelalter“ und über Exlibris. Dem 1. Jahresbericht ist beigegeben ein Faksimile des in Schleusingen befindlichen Originals von Luthers Brief an Justus Jonas vom 18. August 1536 (Enders[1] 11, 35 Nr. 2435) und der Abschrift[1] im

1) Auf dem Faksimile ist bemerkt, daß die Abschrift „laut Angabe von Dr. Schneider, Direktor der Landesbibl. Wolfenbüttel“, nicht von Aurifaber herrühre, was zweifellos richtig ist, auch zweifelhaft sei, „ob der Sammelband, wie früher angenommen wurde, aus dessen Nachlaß stammt“, was überraschend kommt. Vgl. z. B. noch G. Kawerau, Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, 1917, S. 5; P. Flemming, Studien zur Reformationsgeschichte und zur Praktischen Theologie, Gustav Kawerau dargebracht, S. 22.



Wolfenbütteler cod. Helmst. 208; im 2. ein Aufsatz von Ludwig Kaemmerer: „Ein Unikum des Erfurter Buchdrucks in der Lutherbibliothek der Veste Coburg" (Weller 3858, nach WA. 19, 285 nicht aufzufinden), mit Reproduktion des Titelblattes.
O. Clemen, Zwickau.

Caspar Schwenckfeld, Letters and treatises. 1540/41. Ed.: Elmer Ellsworth Schultz Johnson, assoc. ed.: Selina Schultz Gerhard. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1926. XXIII, 907 S. = Corpus Schwenckfeldianorum, Vol. 7. M. 36; Hldr. M. 44. — Briefe und Schriften aus der bedeutsamen Ulmer Zeit der endgültigen Entzweiung mit den protestantischen Führern.

Jenny Schnell, Die dänische Kirchenordnung von 1542 und der Einfluß von Wittenberg. Breslau, Hirt, 1927. 84 S. (= Schr. d. balt. Kommission zu Kiel, Bd. 3 = Veröff. d. schlesw.-holstein. Universitätsges., Bd. 5). M. 6.30. — Die umstrittene Frage, ob das dänische oder deutsche Element in der denkwürdigen Kirchenordnung das Übergewicht habe, wird vor allem auf Grund des aufgefundenen Kopenhagener Handbuchs und durch die Untersuchung der Kanzleiverordnungen zugunsten des Dänischen entschieden.
A. Römer (Lit. Zbl.), Leipzig.

Friedrich Roth, Dr. Georg Agricola Ambergensis (1530—1575). Schüler und Freund Melanchthons, Schulmeister, dann Stadtphysikus in Amberg. (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, herausg. vom Verein für bayrische Kirchengeschichte Bd. V). 1927, Selbstverlag des Vereins f. bayr. KG. 102 S. — Georg Agricola Ambergensis war bisher nur als Korrespondent Melanchthons und dem Namen nach bekannt. Durch gründlichste Durchforschung der Quellen und der Literatur ist es Roth gelungen, nicht nur die Lebensgeschichte Agricolas, sondern dessen ganze Umwelt, besonders die Lebensgeschichte und den Charakter der Prediger (Peter Katzmann, Andreas Pangratius, Martin Schalling), Schulmänner und Ärzte, die seine Zeitgenossen in Amberg waren, aufzuhellen. Die treffliche Monographie ist ein sehr beachtenswerter Beitrag zur Kirchen- und Schulgeschichte Ambergs und darüber hinaus zur deutschen Kulturgeschichte.

Handschriftlich ist von A. erhalten eine Oratio de laude Ambergae. Die Kernkapitel werden im Anhang lateinisch und deutsch mitgeteilt. Die Rede wurde von A. gehalten am 20. Mai 1559, als er als Rektor der Martinsschule in Amberg den neuen Kurfürsten Friedrich III. begrüßte. Überschrieben aber ist sie: „Oratio ... recitata in schola Ambergensi a Georgio Agricola anno domini 1557 nonis Aprilis [5. April; Roth bemerkt S. 78: bei der Begrüßung Friedrichs als Statthalter der Oberpfalz, was er aber nach S. 89 erst im Herbst 1557 wurde], deinde 1559 quibusdam in locis aucta." Es läßt sich kaum denken, daß A. mit derselben Rede zweimal hinter einander im Laufe von wenig mehr als zwei Jahren demselben Fürsten gehuldigt haben sollte. Roth spricht sich darüber und über die beiden Fassungen nicht aus.

Die S. 19 und 80 erwähnte epistola Georgii Agricolae ad D. Gregor. Coppum im Clm. 2106 ist von Georg Agricola von Glauchau, dem Vater der Mineralogie. In einer älteren Zwickauer Abschrift findet sich ein in der Münchener Hs. fehlender Schluß mit dem Datum: Leipzig, 23. Juli 1522. Vgl. Neues Archiv f. Sächs. Gesch. 21, S. 266 ff.; Reinhold Hofmann, Dr. Georg Agricola, Gotha 1905, S. 19.

Dem Sohne des Ambergers Johann Georg Agricola, der wie sein Vater Stadtphysikus in Amberg war (seit 1594 drei Jahrzehnte lang) ist folgende auf der Zwickauer Ratsschulbibliothek 20. 11. 8, 17 vorhandene Schrift zuzuweisen: Kurtzer Bericht für den gemeinen Mann: Wie er sich in disen sterbenden läufften verhalten, vnd was er im fall der not gebrauchen sol. Erstlich gestellet durch die Medicos zu Heydelberg, Anjetz aber ... von den Medicis zu Amberg revidirt ... (27. Sept. 1597). Zu seinen Familienverhältnissen: Eine Tochter von ihm, Sibylla, heiratete am 27. Febr. 1615 den Dr.

iur. utr. und Hofgerichtsadvokaten Kaspar Agricola, den Sohn eines Juristen Matthäus A. (Carmina votiva: Zwickauer RSB. 48. 6. 8, 105).

O. Clemen, Zwickau.

Joh. Metzler, Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit. Münster i. W.: Aschendorff 1927. VIII, 48 S., 1 Tafel (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter d. Glaubensspaltung, 1). M. 1.40.

Alois Kroess, Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu. 2, Abt. 1. Beginn der Provinz, des Universitätsstreites und der kath. General-Reformation bis zum Frieden von Prag 1635. Nach den Quellen bearb. Wien, Mayer, 1927. (XXIV, 384 S.) gr. 8° = Quellen und Forschungen zur Geschichte Österreichs und der angrenzenden Gebiete., Bd. 13. M. 15. — Der hervorragende Anteil der Jesuiten an der böhmischen Gegenreformation tritt klar zutage.

A. Römer (Lit. Zbl.), Leipzig.

Henri Brémond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Paris, Bloud et Gay, seit 1915, bisher 6 Bde. — Das Werk B.s behandelt ein Gebiet, das infolge besonderer politischer Schickungen in einer ganz unverantwortlichen Weise vernachlässigt worden ist, und bringt Schätze der christlichen Geschichte ans Tageslicht, wie auch der Kenner sie nur fernher vermuten konnte. Daher steht diese Arbeit Bs. bisher wie ein riesiger Block in der neuesten Geschichtswissenschaft. E. R. Curtius hat darüber im „Hochland" seit April 1920 regelmäßig berichtet. Aber wer wagt es, zu kritisieren an einem Werk, das jahrzehntelanger Fleiß geschaffen, das ein weithin unbekanntes Quellenmaterial heranzieht, und das mit der Grazie und der Überredungskunst geschrieben ist, die dem Franzosen als schönes wissenschaftliches Erbrecht zufällt? Wer kann wie B. dem Quellengut in französischen Klöstern und Bibliotheken nachlaufen, wer kann wie er sich in die Regungen der französischen Volksseele hineinfühlen? Das Werk ist zunächst eine Fundgrube für neue Erkenntnisse und Einsichten. B. gibt keine Kirchengeschichte, sondern eine Frömmigkeitsgeschichte Frankreichs, und diese ist ihm die Geschichte der kirchlichen und außerkirchlichen Mystik. Dabei ist es für den klerikal gebundenen Darsteller klar, daß die kirchlich unterwürfige Mystik die herrlichste Blüte des französischen sentiment religieux ist, dagegen die kirchlich aufsässige Mystik verwerflich ist. Und niemand kann das mystische Gras besser wachsen hören als B.: wenn Pascal in seinem Bekehrungsdokument dreimal „certitude" sagt, so ist das für den hellhörigen B. schon der Ansatz zum Calvinismus. Der 1. Band setzt ein mit einer Schilderung des Humanismus, der in Frankreich christianisiert wird und zu dem devoten Humanismus führt, als dessen Typus St. François de Sales erscheint. Aber um ihn sammeln sich nun eine Fülle bedeutender Personen und Erscheinungen: Etienne Binet, Jean Pierre Camus, die devoten Enzyklopädisten, das gesellschaftliche Leben der französischen Renaissance unter religiösem Gesichtspunkt. Der fast unbekannte P. Yves von Paris wird dann gegen den Jansenismus beschworen und vom Humanismus zur Mystik der Übergang dargestellt. Der 2. Band ist betitelt „Der mystische Durchbruch", und die vier folgenden Bände nennen sich „Mystische Eroberung". Der mystische Durchbruch wird an einer großen Zahl von Personen geschildert, unter denen die Frauen: M[me] Acario, Madeleine de Saint-Joseph, Marie de Beauvillier, Marguerite d'Arbouze, Jeanne de Chantal hervorragen. Die letzte durch St. François de Sales wohl bekannt; aber wer weiß viel von den sonstigen Frauen und Männern? Vielleicht vom P. Joseph, der hier seine Rettung findet. Erster Argwohn steigt im Leser auf, ob die Verteidigung des christlichen Kirchenpolitikers der Reinheit des sentiment religieux entspreche. Im 3. Band wird nun die Frömmigkeit geschildert, die B. als die klassische oder „Die französische Schule" bezeichnet; Pierre de Bérulle, der Gründer des Oratoriums, und Vincent de Paul sind die Führer. Dazu kommen schon die Jesuiten und ihre Aufnahme der Mystik unter die ihren Zwecken dienenden Mittel. Als Gegensatz gegen die kirchlich approbierte Frömmigkeit der Oratorianer und ihres Einflußkreises zeigt sich im 4. Band

„Die Schule von Port-Royal", ein ganz exquisites Beispiel von moderner Ketzergeschichte. Den Frauen geht's wieder besser, wenn B. auch lieber die kirchliche Führerin Angelika Arnauld beiseite läßt und sich an die unbekanntere bescheidene Agnes Arnauld hält. Die Vergessenen sind nicht immer die bedeutenden, möchte man oftmals raten, wenn ganz verschollene Priester, wie der P. Zamet, der Vorgänger von Saint-Cyran am Kloster Port-Royal, aufsteigen. Mutter Angelika hat sicher ganz genau gewußt, warum ihrem Reformwillen Saint-Cyran lieber war. Pascal kommt schier am besten weg. Einmal ist er ja kein Theologe, ferner aber ist er weltberühmter Gelehrter und Philosoph und schreibt einen französischen Stil. Im übrigen erscheinen die Jansenisten als schlappe Kerle, Lancelot ein Schwätzer, Nicole „ein janséniste malgré lui". Auch sei er gar kein Mystiker. Was bleibt am Jansenismus sonst? Nur der Grobian A. Arnauld. Die letzterschienenen Bände 5—6 bieten Namen und Stoffe, von denen man wenig weiß. Man ist wieder dankbarer Empfänger und vergißt über Louis Lallemant, Jean Rigoleuc et la Bretagne Mystique, Père Surin und Jeanne des Anges, Mme Martin, Marie de l'incarnation das eben erlittene Ketzergericht. Was man über „le mysticisme flamboyant et les mystiques du silence" erfährt, sind feine Einzelstudien und Skizzen.

Wenn ich mir gestatte, zu der Methode des großen Werkes in Kürze Stellung zu nehmen, so kann ich das nur in der Sache tun, die mir aus jahrzehntelanger Beschäftigung selber lieb und vertraut geworden ist. Der Jansenismus ist und bleibt für mein historisches und religiöses Urteil die Perle französischer Frömmigkeit; in ihm hat sich die Weichheit weiblichen Gefühls mit der Männlichkeit theologischen und philosophischen Wahrheitsuchens verbunden, und diese Bewegung hat dem französischen religiösen Charakter Leben und Wert gerettet. Meiner Überzeugung nach wird B. dieser Tatsache schlechterdings nicht gerecht und hat für den Jansenismus kein Verständnisorgan. Das zeigt vor allem seine den 4. Band einleitende Skizze über Jean Duvergier de Hauranne, Abt von Saint-Cyran, einen Freund des Cornelius Jansen, mit dem zusammen er als Gründer und Führer des Jansenismus zu gelten hat. B. setzt sich mit der bisherigen Auffassung der Profanhistorie, die in Sainte-Beuves „Port-Royal" und Hanotaux' „Histoire de Richelieu" Markantes über Saint-Cyran gesagt hat, in Gegensatz, indem er die Bedeutung Saint-Cyrans leugnet und auf ein Minimum mystischer Gebetsfähigkeit beschränkt. In meinem „Pascal" (Basel, Reinhardt, 1920) habe ich einige Seiten (S. 7—9) dem vergessenen und bescholtenen Saint-Cyran gewidmet, den ich für den liebenswertesten Priester, eine religiöse und kirchenpolitische Kraft ersten Ranges halte[1], während er bei B. nur Verachtung und Mitleid findet. Er sei ein conspirateur gewesen, habe gegen die Kirche eine Verschwörung angezettelt, bei seinem Prozeß habe er nicht mit Freimut gesprochen. Zwar habe Vincent de Paul ihn verteidigt, aber sehr vorsichtig, und sei natürlich von dem Ketzer abgerückt. Allerhand Calvinistisches klinge doch bei Saint-Cyran an, zum Beispiel, daß er auf die Beichte keinen Wert lege. Er war nämlich eine so hervorragende suggestive Seelsorgergestalt, daß er das unmittelbare Vertrauen aller besaß. Was man als begnadete Rechtfertigung der Beichtpraxis ansehen müßte, wird also bei B. zum Verbrechen. Saint-Cyrans Briefe seien unzusammenhängend; die Überlieferung seiner Gespräche sei voller persönlicher Eitelkeiten und Ungereimtheiten. Theologische Werke habe er nicht geschrieben; renommiert habe er mit einem theologischen Werk, das nach seinem Tode doch nicht zutage kam, auch nicht in Skizzen. Mit prophetischen Gaben habe er sich geschmückt, ohne sie zu haben; krank war er durch und durch, epileptisch, verrückt. B. tut es angeblich selbst sehr leid, den Mann so auskultieren zu müssen: „Sicherlich der Christ Saint-Cyran, der sein inneres Leben aus dem Schiffbruch rettete, mit dem ihn seine kindische Eitelkeit und seine unschuldige, aber bedenkliche Schwäche

1) Der Aufsatz von Constant-Nancy in Diction. de Théol. Cath. Bd. IV, 1911, Sp. 1967—1975 ist zwar nüchtern, aber korrekt.

bedrohte; der ungeschickte, stammelnde Einsiedler, der doch so vielen Seelen seine eigene, fromme Leidenschaft einzuflößen wußte; der Schriftsteller, dem wir jene wundervolle Seite über das Hin- und Herfließen der Gnade und über die Theologie der Freundschaft verdanken, war kein gewöhnlicher Mann" (S. 176). Nein, das war er wirklich nicht. Alle tief angelegten Geister fliegen ihm von 1620 an zu; zu dem erneuerten Frauenkloster Port-Royal tritt die edelste Geistesaristokratie der Männer. Man hört Worte von ihm, die weite politische Ziele verraten, soziale Veränderungen, kirchliche Kritik. Richelieu beginnt den unbedeutend scheinenden Abt zu fürchten, zu hassen; er setzt ihn 1638 gefangen. Bei seiner Gefangennahme räumen die Freunde unter seinem Schrifttum furchtbar auf, was B. bei seinem Urteil über Saint-Cyran vergißt! Massen theologischer Manuskripte werden schleunigst verbrannt. Seine Briefe, die man bewahrt, verstümmelt man; durch Wegstreichungen bekommen diese allerdings ein ganz unzusammenhängendes Aussehen. Auch die Aufzeichnungen seiner Gespräche werden redigiert. Und die Gegner machen später an der Überlieferung ebensolche Veränderungen zu Schaden des Angeklagten. Sein Prozeß wird zu einer sehr vorsichtigen Verteidigung; aber er, der zwar die Kirchenlehre zu teilen behauptet, hat ein Formular derart zu unterschreiben sich geweigert! Richelieu hat gesiegt; und nun mag im Namen Richelieus weiter das neue römisch-katholische Frankreich bauen auf der Verkennung derer, deren Liebe zu französischem Volk und Glauben wahrlich größer war, als Richelieus fabelhafte politische Klugheit.

Bornhausen, Breslau.

Heinrich Laag, Die religiöse Entwicklung Ernst Moritz Arndts. Halle (Saale), Waisenhaus, 1926. 144 S. 4 RM. — Die Schrift des Greifswalder Privatdozenten für Kirchengeschichte kann mit aufrichtiger Freude angezeigt werden. Wir haben zwar schon von Ernst Müsebeck eine Abhandlung über „E. M. Arndt und das kirchlich-religiöse Leben seiner Zeit" (Tübingen, Mohr, 1905, 100 S.). Aber L. hat vor ihm nicht nur eine Reihe neuer Erkenntnisse voraus, die die Arndtforschung seitdem gewonnen hat (S. 22 wird allerdings übersehen, daß Arndt nicht aus wirtschaftlichen Gründen Dozent wurde, da seine Ehe erst später geschlossen wurde und nur vier Monate dauerte), sondern er beleuchtet das Thema auch vielseitiger und theologisch gründlicher. Ein Literarhistoriker hätte schließlich wohl noch zu dem Historiker Müsebeck wie zu dem Theologen Laag hie und da Zusätze zu machen: L.s Verdienst wird dadurch nicht geschmälert. Seine Arbeit zeigt zum erstenmal in umfassender Deutlichkeit, wie sich bei Arndt, der drei Menschenalter sah, alle religiösen Strömungen seiner Zeit, dazu natürlich sein eigenes Erleben und Streben ausgewirkt haben, um eine dauernde religiöse Entwicklung, ein Auf und Ab und Hin und Her, hervorzurufen. Als Höhepunkt seines Glaubenslebens erweist sich dabei die Zeit nach dem Tode seines Lieblingssohnes Wilibald, der 1834 im Rhein ertrank. Was Laag vor Müsebeck vornehmlich voraus hat, sei kurz angedeutet: Arndts Übergang zum Pantheismus während der großen Reise 1798/99, der bei Müsebeck ganz fehlt; die stärkere Betonung der Abhängigkeit Arndts von der idealistischen Philosophie sowie des großen Einflusses der Frauen (der allerdings S. 92 doch überschätzt erscheint); die Klärung der Stellung Arndts zum Alten und Neuen Testament während der Freiheitskriege; schließlich eine umsichtige Differenzierung der religiösen Wandlungen Arndts während seiner langen Bonner Jahre. Das Ganze ist durch viele Anmerkungen unterbaut, die auch über Müsebeck hinausführen. Auf einzelne nebensächliche Versehen kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Hauptlinien ergeben ein überraschend reiches Bild von Arndts tiefreligiöser Persönlichkeit.

Gülzow, Barth (Pommern).

Martin Gerhardt, dem wir die Herausgabe der Tagebücher des jungen Wichern verdanken (s. ZKG. NF. 8, S. 155 f.), hat soeben den ersten Band einer vollständigen Wichern-Biographie (Hamburg, Rauhes Haus, 1927) vollendet, die bestimmt ist, an die Stelle der seit langem vergriffenen Oldenbergschen Biographie zu treten, und die fraglos sowohl durch die inzwischen gewonnene

Distanz (die nun auch Kritik ermöglicht), wie vor allem durch die Verarbeitung des gesamten Materials, die historisch-wissenschaftlichen Ansprüche besser befriedigen wird. Als Archivar des Rauhen Hauses sitzt G. ja gleichsam an der Quelle, und der vorliegende Bd. I über W.s Jugend und Aufstieg 1808—1845 (344 S. geb. 8 M.) zeigt, mit welchem Fleiß der Verf. sie auszuschöpfen bestrebt ist (vgl. die Quellennachweise S. 327—344). Zugleich aber hat G. mit der isolierten Betrachtung W.s, wie sie für Fr. Oldenbergs Darstellung charakteristisch war, gebrochen, hat vor allem die Hamburgische Kirchengeschichte jener Zeit durch z. T. selbständige Forschungen in den dortigen Archiven, aber darüber hinaus auch die deutsche geistige und theologische Entwicklung jener Jahrzehnte, wenn auch stets nur in knappen Strichen und ohne das Thema seines Buches aus dem Auge zu verlieren, herangezogen. Die Darstellung der Studienzeit in Göttingen und in Berlin (S. 67ff., 77ff.) und ihres Einflusses auf W. als Theologen und frommen Menschen ist in dieser Hinsicht besonders gut gelungen, ebenso in den Kapiteln über das „Rauhe Haus" und über W. als Erzieher die S. 247ff., die zusammenhängend die Frage nach den geschichtlichen Grundlagen seiner Pädagogik behandeln und auf Luther, Goethe, Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher, v. d. Recke, Falck, Zeller hinführen, um die in Anregung durch sie und in Auseinandersetzung mit ihnen gewordene Eigenart des Erziehers W. verständlich zu machen. Der Unterzeichnete, der dieser Frage in einem Aufsatz der „Ztschr. für das Armenwesen" 10, 1909, S. 303ff. nachgegangen ist, kann dem von G. erarbeiteten Bilde in allem Wesentlichen zustimmen, vermißt nur Einzelheiten, wie den Einfluß des Berliner Kopfschen Instituts, dessen Besuch durch W. im Jahre 1830 G. (S. 94 f., vgl. S. 131) in der chronologischen Darstellung selber auch erwähnt hat, und wünschte die dem üblichen Urteil entgegentretende ausdrückliche Feststellung, daß W.s Rettungshausidee und Pädagogik schlechterdings nicht bloß von Pietismus und Erweckung aus zu begreifen ist, sondern einen nicht zu unterschätzenden Zuschuß aus der aufklärerischen Philanthropie und der idealistischen Humanität zeigt. Im Blick auf das traditionelle, aber geschichtlich unhaltbare Bild von W., dem Theologen, möchte man auch die mehrfache, leicht mißverständliche Betonung seiner inneren Zugehörigkeit zu den „Altgläubigen" (S. 40, 80 u. ö.) vermieden sehen. Denn sie kann leicht W.s Abrücken von Hengstenbergscher Repristinationstheologie (S. 76. 80f.), der orthodoxen Inspirationslehre (S. 53. 73 u. ö.) und dem gesetzlichen Konfessionalismus (S. 102f.!) verdecken, läßt seine Entwicklung auch unter kritisch-theologischen Einflüssen (bes. von Lücke her; S. 73ff. 83ff.) übersehen und kann nicht zuletzt auch die ihn kennzeichnende Weitherzigkeit (auch idealistischer Einschlag. S. 46. 73. 79) und die Andersartigkeit seines Kirchenideals verschleiern. Vielleicht hätte G. auch dem einmal zu Anfang geäußerten Gedanken (S. 12) von dem in W.s aktivem Christentum „doch vielleicht" nachwirkenden „Erbteil reformierter Art" (holländische Großmutter) doch etwas mehr nachgehen können (vgl. z. B. auch die Idee der Ehre Gottes bei W.). Auch erscheint mir nach den Tagebüchern (vgl. ZKG., N.F. 8, S. 156) seine Frühentwicklung doch nicht so „ohne Konflikte", wie G. sie S. 30. 54 u. ö. charakterisiert. Das sind aber nur einzelne Fragezeichen, die den Dank für das Gebotene nicht verringern können. Hoffentlich gelingt es dem Verf., den 2. Band auch bald abzuschließen. Zscharnack.

Arthur Titius, Julius Kaftan (Gedächtnisrede gehalten in Berlin am 20. November 1926). In: Zeitschr. f. Theol. und Kirche. NF. Jahrg. 8, 1927, 1, S. 1—20.

Joh. Victor Bredt, Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. 3 Band: Die neuen Kirchenverfassungen. Berlin, Georg Stilke, 1927. 511 S., geh. 12 RM., geb. 14 RM. (Über Bd. 1—2 vgl. ZKG. NF. 4, 1922, S. 216f.; 5, 1923, S. 154f.) — Dieser 3. Band soll den Schlußband des Werkes bilden. Er enthält nach der Vorrede „nur die Kirchenverfassungen selbst, ohne in das weitere, unendliche Gebiet des mit ihnen zusammenhängenden Stoffes hineinzugreifen". Das stimmt nicht genau. Tatsächlich bildet eine knappe, aber

eindringende Darstellung des Hauptinhalts der Kirchenverfassungen der sieben preußischen Kirchen (Pyrmont ist nicht berücksichtigt) und der Kirchen der abgetretenen Gebiete das Kernstück des Buches; der Wortlaut selbst ist als bekannt vorausgesetzt. Um dieses Kernstück gruppieren sich aber andere Ausführungen: so über die Entstehung der Kirchenverfassungen, über ihr „Wesen" (d. h. leitende Gesichtspunkte und Motive), über Gemeinden, Kreis und Provinz, über das Bekenntnis, das geistliche Amt, die geistlichen Oberen, die Beamten. Alle diese Gegenstände sind so behandelt, daß man dem Thema jedesmal hinzufügen könnte: „nach den neuen Kirchenverfassungen". Während also das Kernstück den Inhalt der Verfassungen gleichsam im Längsschnitt bringt, bieten diese Einzelkapitel Querschnitte. Sie helfen sehr gut dazu, die Leitgedanken des neuen Rechts zum Verständnis zu bringen. Warum ein Teil dieser Kapitel vor das Kernstück, ein anderer Teil dahinter gesetzt ist, ist schwer verständlich. Zwei weitere Abschnitte knüpfen nur im allgemeinen an die preußischen Verfassungen an: einer bespricht den Kirchenbund, einer „das Kirchenrecht". Das letztere Thema erörtert B. nur eklektisch auf S. 447-457; er widmet seine Aufmerksamkeit besonders den von den Kirchen selbst zu schaffenden gerichtlichen Stellen, die für die Durchführung ihrer Gesetze sorgen (Rechtsausschüsse usw.), spricht aber auch vom Studium des Kirchenrechts. Ein umfassendes Sachregister (jeder Band ein eigenes) macht den Beschluß. Das Ganze ist für die tiefere Erkenntnis der preußischen Kirchenverfassungen sehr nützlich. Es ist gut lesbar und anregend geschrieben; und obwohl es keine kritische Stellungnahme bietet, zeigt es doch überall, wenn auch nur andeutend, die selbständige Erfassung, die eigene Grundposition. Quellen sind in Anmerkungen nachgewiesen. Zuweilen muß man freilich widersprechen; so dem Satz S. 60f., nach dem es vor dem Kriege sehr leicht möglich gewesen wäre, die sechs kleineren preußischen Landeskirchen als nunmehrige Kirchenprovinzen in die Landeskirche der alten Provinzen einzugliedern. Dieses Urteil greift völlig fehl. Daß der Weg der Zusammenschließung in einer Gesamtkirche heute nicht gangbar ist, ist richtig; aber er war vor dem Krieg ebensowenig oder noch weniger gangbar.

Übersieht man nun das ganze dreibändige Werk, so muß man bei allem Dank für reiche gedankliche Anregung und bei aller Freude über die rasche Darbietung wertvollsten Stoffes doch feststellen, daß ein einheitlich geschlossenes Werk nicht hat zustande kommen können. Bd. 1 führte geschichtlich bis an die Revolution heran, Bd. 2 zeigte, was in der neuen Epoche unverändert geblieben ist, Bd. 3 bringt das neue Verfassungsrecht. Aber dazwischen schieben sich allgemeine Betrachtungen und Untersuchungen, die den Gang fühlbar unterbrechen. Diese Art trägt das Buch als Zeichen der Zeit seiner Entstehung. Es kann daher das nicht in vollem Maß leisten, was ein „neues preußisches Kirchenrecht" leisten muß: umfassende Orientierung in systematischer Ordnung. Aber es leistet von dieser Aufgabe soviel, als es kann, und es gibt noch mancherlei mehr.

Martin Schian, Breslau.

Höchst instruktives Material aus der Gegenwartsdiskussion über „Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft" bringen die Theol. Blätter in Nr. 5 dieses Jahrganges (S. 113—142), indem sie die für die Britisch-Deutsche Theologenkonferenz in Canterbury vom 2. bis 9. April 1927 niedergeschriebenen 12 Aufsätze der zur Teilnahme aufgeforderten Theologen veröffentlichen. Die Aussprache, die sich daran knüpfte, zu drucken, verbot leider der Raum; doch hat einer der deutschen Teilnehmer, Hnr. Frick in ChrW. 1927, Sp. 478ff. darüber berichtet. Von anderen deutschen Theologen waren Pl. Althaus, Gerh. Kittel, K. Ldw. Schmidt, Wilh. Stählin, Wilh. Vollrath zugegen. Das Thema „Reich Gottes", das hinter den auf der Stockholmer Weltkonferenz verhandelten Fragen lag, und dessen verschiedene Auffassung sich dort in der Diskussion immer wieder gezeigt hatte (vgl. E. Stanges Broschüre ZKG. 1925, S. 320; auch Hnr. Fricks Vortrag: Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegen-

wart, Gießen 1926), wurde in Canterbury nach allen Seiten hin erwogen. Den vorausgesetzten Spannungen bzw. Gegensätzen war dadurch Rechnung getragen, daß schon für die die Konferenz vorbereitenden Aufsätze bei den umstrittendsten Fragen immer zwei Berichterstatter, ein englischer und ein deutscher, zu Worte kamen, so daß die Theol. Blätter für die Frage des Reiches Gottes im Evangelium Jesu, und zwar getrennt nach seinem überweltlichen und seinem innerweltlichen Gehalt, ebenso für die Frage seiner Auffassung in der Theologie von Luther bis heute und endlich für die Frage „Reich Gottes und Kirche" je zwei Aufsätze veröffentlichen können. In die dogmengeschichtliche Grundlegung gehört auch der Vortrag Vollraths über das Reich Gottes in der altchristlichen und mittelalterlichen Theologie hinein. Bei der Beurteilung des Ergebnisses der Konferenz wird man zu beachten haben, daß keine amerikanischen Theologen und kein Vertreter des einseitig aktivistischen Typus zugegen war. Dadurch wurde eine weitgehende Übereinstimmung (außer in der Frage nach der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche) erzielt; aber das Bild, das sich so ergab, ist zweifellos nicht das Gesamtbild der Gegenwartstheologie.

Von Mulerts Konfessionskunde (Gießen, Töpelmann, 1927. XXIV, 501 S.) liegt nunmehr auch die zweite Hälfte vor (Preis des Ganzen 12 M.; geb. 14 M.). Da die Art des Werkes bei der Anzeige im vorigen Jahrgang S. 159f. charakterisiert worden war, genügt hier ein kurzer Nachtrag und der ausdrückliche Dank an den Verfasser, der uns eine auf die Gegenwartsbedürfnisse zugeschnittene, das Ganze erfassende, bei aller Knappheit doch für den Studenten genügend eingehende Darstellung der Konfessionen geschenkt hat, der man wünschen darf, daß sie sich im akademischen Gebrauch durchsetzt. Wir haben hier endlich ein abgeschlossenes Lehrbuch der Konfessionskunde neuerer Art, das freilich in den mit Kattenbusch und Loofs übereinstimmenden Abschnitten an Vollständigkeit hinter diesen zurückbleibt und vor allem den dogmengeschichtlichen Stoff stärker als sie ausscheidet, aber dafür in der Lage war, in mäßigen Umfangsgrenzen das Ganze zu bieten. Wenn M. die verschiedenen einschlägigen Fragen verschieden breit behandelt, wenn er dem römischen Katholizismus die ausführlichste Darstellung widmet (S. 161—370), wenn er demgegenüber in der auch sonst viel knapperen Darstellung von Anglikanismus und Protestantismus (S. 373—479) fast keine Darlegung der Lehre gibt, so hat er sich bei dieser verschiedenen Zumessung des Raumes teils nach den Gegenwartsbedürfnissen gerichtet, teils auf die von anderen Vorlesungen übernommene übliche Stoffdarbietung Rücksicht genommen. Daraus wird man dem in erster Linie auf Studenten zugeschnittenen Buch keinen Vorwurf machen dürfen. Bedauern wird man freilich, daß Raumrücksichten ein genaueres Eingehen auf die protestantische Sektenbewegung verboten. Hier führen S. 427—430. 454—473, abgesehen von dem tiefer eindringenden § 94 über die Hauptmotive der Sektenfrömmigkeit, nicht viel über das Allgemeinste und Äußerliche hinaus. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß das Bild der Gegenwart doch verkürzt gesehen wird. Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Untersuchungen

Die Stellung der deutschen Humanisten zur Reformation

Von Paul Kalkoff, Breslau

Unter dem Titel „Humanismus und Reformation" ist in jüngster Zeit[1] eine Gruppe Fragen behandelt worden, deren quellenmäßige Beantwortung wegen ihrer gegenseitigen Beeinflussung, oft auch wegen der Lückenhaftigkeit des Stoffes oder seiner unkritischen Behandlung schwierig war. Sie wurde auch nicht erleichtert durch konfessionelle Vorurteile und romantische Überlieferungen, sowie durch den vorzeitigen Versuch, theologische oder geistesgeschicht-

1) In seinem Aufsatz über „Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus" (Hist. Ztschr. 127 [1923], S. 393ff.) hat G. Ritter eine Übersicht des gegenwärtigen Standes der Forschung gegeben. In der Auseinandersetzung mit J. Haller unter dem gemeinsamen Titel: „Humanismus und Reformation" (ZKG., NF. V [1923], S. 323f.; VI [1924], S. 169ff.) hat er mit gutem Grund gegen die zu äußerliche Auffassung „der Tat Luthers" durch Haller Einspruch erhoben und auch das Verhältnis des Erasmus und Zwingli zu Luther richtiger bestimmt. Immerhin soll Hallers Appell an alle, „die sich durch beständiges Räsonnieren ... noch nicht den Respekt vor den Tatsachen und den unmittelbaren Zeugnissen abgewöhnt haben", nicht wirkungslos bleiben, so wenig wie die Warnung vor „abstrakten Personifikationen wie Humanismus". Denn gerade in den Fragen über Gott, Christentum und Kirche hätten so verschiedene Ansichten geherrscht, daß man jedenfalls in dieser Hinsicht nur von einzelnen Humanisten reden dürfe. Wenn Ritter dann zum Schluß fordert, daß man epochale Vorgänge, wie die Reformation, nicht aus den Ursachen zu erklären, sondern durch Aufdeckung wichtiger Zusammenhänge nur besser zu verstehen suchen und dabei vor allem das nicht miteinander Zusammenhängende absondern müsse, so ist eben damit der Zweck des folgenden Aufsatzes umschrieben. Vgl. meinen Aufsatz „Erasmus und Hutten in ihrem Verhältnis zu Luther." Hist. Ztschr. 122 (1920), S. 267.

liche Probleme ihrer Lösung entgegenzuführen auf die Gefahr hin, den Boden kritisch gesicherter Tatsachen zu verlassen. Als besonders gefährlich hat sich die Verallgemeinerung unter dem Worte „Humanismus“ erwiesen, indem die Einzelerscheinungen, obwohl nach Bedeutung, Tendenz und Intensität unendlich abgestuft, zu sehr ausgeglichen und in ihrer Eigenart verwischt, oft auch das Einzelne in seinem Wert für das Gesamtergebnis über- oder unterschätzt wurde. Im folgenden soll nun auf schärfere Bestimmungen hingearbeitet werden durch Einordnung einiger quellenkritisch gewonnener Ergebnisse, die sich teils auf führende Männer wie Erasmus und Wimpfeling, Hutten und Crotus, Jonas und Lange u. a., teils auf bisher als typisch betrachtete Vorgänge, wie etwa den vermeintlichen Pyrrhussieg des „Erfurter Humanismus“ beziehen. Auch mancher Legende, die im Schatten älterer Darstellungen, wie des vielbewunderten Buches Kampschultes, ein zähes Leben fristet, muß dabei ins Gesicht geleuchtet werden.

J. Burckhardt hatte geurteilt[1], „kolossale Ereignisse wie die Reformation entzögen sich wohl überhaupt, was das Einzelne, den Hergang und Ausgang, betreffe, der geschichtsphilosophischen Deduktion, weil wir von den bei diesen Bewegungen des Geistes tätigen Kräften immer nur einige, aber niemals alle kennen“. Gleichwohl wird auch der Historiker der Reformationszeit in erster Reihe die Bestrebungen der Theologen begrüßen, die Entwicklung der sich in den Ereignissen auswirkenden Ideen zu verfolgen. Schon die bei eindringender Forschung immer notwendiger werdende Arbeitsteilung nötigt dazu, von den sich als stichhaltig erweisenden Ergebnissen der Holl, Troeltsch, Wernle, Hermelink dankbar Gebrauch zu machen. Noch sorgfältiger wird die Fühlung mit den Kirchenhistorikern wie Hauck, Karl Müller u. a. aufrecht zu erhalten sein, und besonders verdienstlich sind Bemühungen der Historiker selbst, ein Einvernehmen über diese gemeinsamen Fragen herbeizuführen wie R. Wolffs „Studien zu Luthers Weltanschauung“ als „Beitrag zu der Frage der Einordnung Luthers in Mittelalter oder Neuzeit“[2]. Die von so verschiedenen Ausgangspunkten her gewonnenen Einsichten mit denen der exakten, quellenkritischen

1) Die Kultur der Renaissance in Italien, 7. Aufl., 1899. II, S. 179f.
2) Hist. Bibliothek, Bd. 43, 1920.



Arbeiten sowie der zusammenfassenden Darstellungen zu vereinigen, war die Absicht G. von Belows in seiner Arbeit über „Die Ursachen der Reformation“[1]. Auch für das Verhältnis des Humanismus zur Scholastik und zur Reformation wie für seinen Einfluß auf die Weltanschauung der Neuzeit wurden aus solcher Synopsis Richtlinien gewonnen, die einen Fortschritt unserer Erkenntnis gegenüber den älteren Werken Fr. von Bezolds oder L. Geigers erkennen lassen[2].

Da das letztere Buch, „Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland“ (1882), noch heute als die einzige übersichtliche Behandlung des Stoffes empfohlen wird[3], darf hier wohl davon ausgegangen werden, wie eine befremdliche Auffassung des Verfassers über den zeitlichen Ablauf der humanistischen Strömung mit andern minder ungefährlichen Legenden verflochten ist. Er findet, daß die an sich „gesunde, ja großartige Entwicklung des Humanismus fast von seinem ersten Auftreten bis zu seinem Verschwinden (etwa 1470 bis 1520) durch tiefgehenden Zwiespalt

---

1) Ebenda, Bd. 38, 1917.

2) Für die Unparteilichkeit seines Urteils war es vielleicht günstig, daß von Below selbst keine Spezialforschung auf dem Gebiet der humanistischen Literatur getrieben hatte. Doch vermißt man eine Würdigung der zahlreichen und eindringenden Arbeiten G. Bauchs wenigstens ihrem Ergebnis nach und für die Kennzeichnung der kirchenpolitischen Lage, in der gerade die führenden Humanisten, wie Erasmus, Hermann von dem Busche, Pirkheimer, Wimpfeling u. a. sich betätigt haben, wäre die Berücksichtigung meiner u. a. die Stellung des Erasmus betreffenden Arbeiten nicht unfruchtbar gewesen, zumal das „die Entstehungsgeschichte“ der Reformation auf breitem Raume behandelnde Werk Bezolds gerade für diese Periode stark veraltet ist. Er erwähnt meine Arbeiten nur, um einer von mir gemachten Einschränkung gegenüber zu betonen, daß an der durch die Centum gravamina auf dem Wormser Reichstage bezeugten Stimmung der Stände in ihrer Allgemeinheit nicht zu zweifeln sei, was ich nie bestritten und an vielen Stellen nachdrücklich betont habe. Gerade für die als einziges Beispiel monographischer Arbeiten über die Vorgeschichte der Reformation genannte Dissertation von A. O. Meyer (Hist. Bibliothek Bd. 14, 1903) habe ich empfohlen, die den Breslauer Domkapitelakten entnommenen Daten in den Rahmen dieser reichsständischen Kundgebung einzuordnen (Below, S. 5, Anm. 1. 35, Anm. 1).

3) So von E. Brandenburg in einer neuen Ausgabe von G. Freytags Bildern aus der deutschen Vergangenheit. Vgl. dazu meine Arbeit über „Die Reformation in der Reichsstadt Nürnberg nach den Flugschriften ihres Ratsschreibers Lazarus Spengler“, 1926, Vorwort.

gestört war zwischen Zurückgebliebenen und Vorwärtsstrebenden, zwischen kosmopolitischen und patriotischen Ideen. Auf theologischem Gebiet hätten die scholastischen mit den von der Kirche emanzipierten Gruppen gerungen, wie in wissenschaftlicher Hinsicht einer bloß formalen Bildung die sachliche Neubelebung des Altertums gegenübergestanden habe. Auf eine überwiegend theologische und eine mehr wissenschaftlich gerichtete Periode sei als „Blütezeit" die kürzeste, die polemische, gefolgt, das heißt die Zeit der Reuchlinschen Fehde. Als äußerlichen Abschluß könne man etwa den Tod „des Hauptführers Hutten" annehmen[1], dem denn auch bei einer sonst nach Universitäten geordneten Übersicht der deutschen Humanisten, neben Reuchlin und Erasmus ein besonderes Kapitel gewidmet wird. Dann wird „der Humanismus abgelöst, ja in seinen Wirkungen vernichtet durch die Reformation"; Erasmus „überlebt seine Herrschaft" und wird nun durch die Reformation verdrängt.

Bei diesem Versuch werden jedoch zwei Seiten der Entwicklung nicht genügend auseinandergehalten und infolgedessen auch der Gang der Entwicklung in seiner Folgerichtigkeit nicht klargestellt. Es empfiehlt sich daher, einmal das innere Wachstum des Humanismus, die Fortschritte in der Lösung seiner eigentlichen Aufgabe ins Auge zu fassen, also die Aneignung und Wiederbelebung des antiken Vermächtnisses zu verfolgen. Hier geht der Weg von den formalen, grammatisch-stilistischen Bemühungen aus, in anfänglicher Abhängigkeit von dem italienischen Vorbild, das die rhetorische und poetische Literatur bevorzugte und nachzuahmen bestrebt war. Ein charakteristischer Zug war dabei der Streit um den Anspruch auf alleinige Berechtigung des ciceronianischen Ausdrucks, und auch in dieser Frage hat Erasmus schon in seinem Dialog „Ciceronianus" das entscheidende Wort gesprochen, seine Führerschaft begründet. Bei allem kirchlichen Wohlverhalten der streitenden Gruppen lag aber schon bei diesen Bestrebungen auch die aggressive Wendung gegen die mittelalterlichen Mächte in Wissenschaft und Kirche nahe: der Kampf gegen das Latein der spätscholastischen Theologie, das in den mittelalterlichen Lehrbüchern

1) A. a. O., S. 332ff. 338. 510. 529. 562: „Mit dem Tode Huttens ist die Geschichte des deutschen Humanismus zu Ende."



wurzelte, zog unwillkürlich den Widerspruch gegen die damit verquickte dialektische Methode, das Handwerkszeug der Theologen nach sich. Und der Widerstand der bepfründeten Dozenten, das Beharrungsvermögen der mönchischen Schriftsteller reizte dazu, auch die übrigen Schwächen der Klerisei, die Mißstände der kirchlichen Verwaltung, Seelsorge und Predigt, satirisch auszubeuten, wie Heinrich Bebel und wieder in vollendeter Form Erasmus es durchführten.

Die innere Entwicklung aber leitete nun mit Notwendigkeit immer mehr von der Form zum sachlichen Inhalt der klassischen Überlieferung hin. Indem man sich nun auch der griechischen Sprache bemächtigt und auch das Hebräische von einzelnen in Angriff genommen wird, wird die Kulturwelt des Altertums in ihrer ganzen Breite und Tiefe erschlossen. Mit dem verbesserten grammatischen Verständnis wächst das Bemühen, die sachliche Ausbeute in Geschichte und Dichtkunst, in Philosophie und Jurisprudenz durch die geläuterten Texte unter Beiseitelassung der mittelalterlichen Kommentare zu sichern und zu steigern. Der Zugang zu diesen Schätzen wird durch lexikalische Arbeiten, durch Übersetzungen oder Sammlungen des weiteren Kreisen annehmbaren Bildungsstoffes erleichtert. Wieder steht Erasmus mit seiner unerschöpflichen Sprichwörtersammlung, den Adagia, an erster Stelle. Es ist die Periode der Anfänge philologisch-historischer Wissenschaft; deren Lebenstrieb, die Kritik, macht sich immer vielseitiger und wirksamer geltend.

Zu gleicher Zeit führt das Streben nach den ersten Quellen der Erkenntnis schon zu schweren Konflikten mit der kirchlich sanktionierten Wissenschaft, ja mit den kirchlichen Mächten selbst. Und zwar dringt die Forschung auf zwei Wegen gegen die Hochburgen der Scholastik und des Papsttums vor, auf dem textkritisch-exegetischen und dem kirchengeschichtlichen. Auf beiden hatte schon Laurentius Valla die ersten erfolgreichen Schritte getan mit den „Annotationes“ zum Neuen Testament und der Vernichtung der Fabel von der Konstantinischen Schenkung, womit die eine Stütze des Primats, die weltlichen Machtansprüche des Papsttums, untergraben war. In Deutschland tat Reuchlin den ersten Schritt auf jener Bahn mit den Angriffen auf den geheiligten Text der Vulgata, die in seiner Grammatik der hebräischen Sprache („Rudi-

menta“ etc. 1506) enthalten waren. Sie waren grundsätzlich von größerer Tragweite als die Vertretung der talmudischen Mystik und das Gutachten über die Judenbücher, das im wesentlichen wieder derselben Gattung der hebräischen Literatur, der jüdischen Scholastik, zugute kam, da die Bibel auch nach der Meinung der gleichzeitig befragten Universitäten aus dem Spiele bleiben sollte. Der Prozeß über den „Augenspiegel“ hat dann eine gewaltige Erregung in der humanistischen Welt hervorgerufen, die jedoch nur deshalb größere geschichtliche Bedeutung erhielt, weil sie sich schließlich mit der lutherischen Bewegung verschlang und zu einer Kritik der kirchlichen Mißstände besonders in den „Briefen der unberühmten Männer“ führte[1], die auf die ernsteren und wuchtigeren Anklagen Luthers vorbereitete. Den „Höhepunkt“ in den Leistungen des Humanismus auf seinem eigentlichen Kampfgebiet aber bezeichnet vielmehr die erste und noch mehr die zweite Ausgabe des griechischen Neuen Testaments mit der lateinischen Übersetzung, den „Annotationes“ und „Paraphrasen“ des Erasmus; denen auch Luther mehr zu verdanken hat, als gewöhnlich zugegeben wird. Auch die Übersetzung der heiligen Schrift in die Landessprache hat Erasmus gefordert. In der Richtung der historischen Kritik aber wurde die neue Periode des Humanismus eingeleitet durch Wimpfelings Streit mit den Augustinern über das Mönchtum ihres vermeintlichen Ordensstifters. Der Freiburger Professor hatte 1505 in seiner pädagogisch angelegten Schrift „De integritate“ aus dem Leben und den Schriften des Kirchenvaters, besonders den „Confessiones“ unter Kritik der von einem späteren Augustinus verfaßten „Sermones ad eremitas“, die schon Valla und Pico für unecht erklärt hatten, nachgewiesen, daß er niemals die Mönchsgelübde abgelegt, sondern als Weltgeistlicher gelebt habe. Ihrer Methode nach bereitete die Schrift vor auf eine kritische Betrachtung der kanonischen Schriften, wie sie Luther dem Jakobusbriefe gegenüber anwandte, zugleich aber auf eine Nachprüfung der ältesten Kirchengeschichte, die durch die von Erasmus betriebene Herausgabe der Kirchenväter mächtig gefördert wurde; soeben (1506) vollendete Joh. Froben in Basel sein Meisterwerk, die Ge-

1) Zu der Überschätzung dieser Satire und des mutianischen Kreises, aus dem sie hervorgegangen sein soll, vgl. Vagantenzeit, S. 172 ff.

samtausgabe der Werke Augustins. Das aber ermöglichte schließlich Luthers Angriff auf die Vorgeschichte des Primats, die legendären Grundlagen der päpstlichen Oberherrschaft. Und Wimpfeling selbst erschütterte zugleich einen andern ihrer Grundpfeiler, das Mönchtum, das sich als der berufene Vertreter der theologischen Wissenschaft wie der christlichen Religion gebärdete. Auch hier hatte schon Valla in der Schrift „De professione religiosorum" den ersten Streich geführt. Nach seinem Vorbilde bekämpfte Wimpfeling den Anspruch der „Religiosen", daß ihre Frömmigkeit und Gelehrsamkeit der der Weltgeistlichen weit überlegen sei, daß „die Weisheit in der Kutte stecke", mit der lächerlichen Begründung, daß Christus selbst der erste Prior und Maria die erste Nonne gewesen sei. Ganz wie sein Freund, Geiler von Kaisersberg, verband er damit einen scharfen Angriff auf die Unwissenheit, Sittenlosigkeit und Gleisnerei gerade der strengeren Ordensgemeinschaften, der Observanten. Die Schrift erregte großes Aufsehen, wurde von mehreren Seiten leidenschaftlich bekämpft, besonders auch in Erfurt von den Jüngern des Mutianus Rufus, den Freunden Luthers, mit Beifall begrüßt und sollte alsbald durch einen an höchster Stelle angestrengten Prozeß geahndet werden. Während im Falle Reuchlins nach dem Willen Leos X. das Verfahren auf seine Schrift beschränkt wurde, sah sich der alternde Wimpfeling persönlich gefährdet, als er wegen Ketzerei nach Rom geladen wurde. Auch zu seinen Gunsten rührten sich nun außer der Universität Freiburg zahlreiche gelehrte Freunde und fürstliche oder bischöfliche Gönner. Schließlich gelang es den deutschen Kurialen, die dem Papste Wimpfelings Tugenden und literarische Verdienste um die Kirche priesen und kniefällig baten, daß er sich wenigstens nicht persönlich in Rom zu rechtfertigen brauche, worauf der hochsinnige Julius II. sie mit der Antwort überraschte: „Wie, wenn ich den guten Gelehrten von dem ganzen Prozeß befreite?" Und so geschah es, doch nicht ohne daß die Gegner noch einmal die Zitation durchsetzten, wenn auch ohne weitere Folgen[1]. Derselbe sonst in seiner Rechtgläubigkeit unbeirrbare Theologe hat dann das Vorgehen

1) Jos. Knepper, Jakob Wimpfeling (1450—1528), 1902, S. 183ff. 348f. und die Breslauer Dissertation M. Burgdorfs über den „Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510", zunächst nach dem Auszug von 1925.

Luthers bis in die Zeit des Wormser Reichstags mit Beifall begrüßt und auf die Zurücknahme der Verdammungsbulle hingewirkt mit der Begründung, daß die evangelische Wahrheit seiner Lehre durch seinen heiligen Wandel bekräftigt werde.

Eine dritte Periode der Entwicklung des deutschen Humanismus hebt an mit seiner engen Verbindung mit der evangelischen Bewegung, die grundsätzlich ihren Ausdruck fand in dem gemeinsamen Bemühen um die ersten Quellen der religiösen Erkenntnis, persönlich in dem taktischen Bündnis zwischen Luther und Erasmus, das von dem Vorabend der Leipziger Disputation bis in die Zeit des Wormser Reichstags und darüber hinaus wirksam war. Zugleich haben sich die bedeutendsten Schüler des Erasmus, allen voran Justus Jonas, zu humanistisch gebildeten Theologen gewandelt, wie sie dann seit der Wittenberger Studienreform auch aus der Schule Luthers und Melanchthons, in Erfurt aus der des Jonas und Joh. Lange [1] hervorgingen. Damit aber war auch eine Arbeitsteilung, eine Entlastung und Verselbständigung der philologisch-historischen Studien verbunden, deren Vertreter nun mit größerer Ruhe und Gründlichkeit arbeiten und sich an umfassendere Aufgaben heranwagen, auch an selbständigen Schöpfungen Bedeutenderes leisten konnten.

Damit läßt sich nun auch das viel mißbrauchte Wort Goethes von der unheilvollen Wirkung der theologischen Zänkereien auf den Fortgang „ruhiger Bildung" angemessen begrenzen: es gilt jedenfalls erst für die Zeit der nachlutherischen Orthodoxie und dann mindestens ebenso für das politische System und das jesuitische Blendwerk der Gegenreformation [2]. In der Hauptsache ist aber hier von Geiger nur die von Kampschulte und Janssen ausgebildete Formel etwas harmloser gefaßt worden. Aus der These von der durch die „Revolution" Luthers zerstörten kirchlichen und wissenschaftlichen Blüte Deutschlands im 15. Jahrhundert ergab sich auch die Verherrlichung eines älteren Geschlechts der Humanisten. Diese hätten ihre dem Altertum abgewonnenen Einsichten,

---

1) Vgl. unten S. 186ff. den Bericht über die Erfurter Vorgänge.

2) Erhoben wurde die Anklage zuerst durch den bei der alten Kirche verharrenden Schweizer Humanisten Heinrich Loriti (Glareanus) aus Ärger über den Sieg der evangelischen Sache in Basel, der seinen Weggang von der dortigen Universität zur Folge hatte.

wie etwa ihre platonischen Studien zur Vertiefung und Befestigung des christlichen Glaubens benutzt. So gingen sie mit der auf Aristoteles begründeten Scholastik Hand in Hand, während die Neuerer in einseitiger Pflege der Grammatik, Stilistik und Rhetorik überdies noch den dialektischen Unterbau der Theologie schon durch Abschaffung der mittelalterlichen Lehrbücher dieser Fächer zu erschüttern suchten. Besonders eifrig werden die bis auf die Kanzlei Karls IV. und die Bemühungen seines Kanzlers Johann von Neumarkt zurückweisenden Verdienste einer noch älteren Zeit um volkstümliche Bildung und deutsche Sprache betont, um die internationale Richtung des Papsttums und seine Einwirkungen auf das geistige Leben Deutschlands zu verhüllen. Demgegenüber habe der jüngere Humanismus seine kosmopolitische Einstellung durch Mißachtung der Volkssprache und Gleichgültigkeit gegen die geistige und sittliche Hebung der Massen bekundet. Diesen habe er vielmehr durch den leichtfertigen Wandel, die heidnische Sprache und Weltanschauung seiner Vertreter ein Beispiel gegeben, das zu der würdevollen, priesterlichen Lebensführung der älteren Gelehrten in grellem Widerspruch stand und auf die Zerstörung aller öffentlichen Ordnung und christlichen Zucht durch Luther und seinen Anhang vorbereitete. Der schon von G. Kaufmann erhobene Widerspruch kann jetzt durch manche Einzelheiten verstärkt werden. So hat gerade der „Erzhumanist“ Konrad Celtis bei aller kirchlichen Zuverlässigkeit ein recht lockeres Leben geführt, wie überhaupt die älteren „Poeten“ bei der Unsicherheit ihrer Lebensstellung den sittlichen Gefahren des Vagantentums stärker ausgesetzt waren. Gegen den unverbesserlichen Vaganten Hutten mit seinen reitermäßigen Lastern aber hat sich Luther durchaus ablehnend verhalten. Schließlich hat er diesen ungebetenen Mitläufer nach Eröffnung seines ruchlosen „Pfaffenkriegs“ in der „Treuen Vermahnung zu allen Christen“ (Dezember 1521) als einen „stolzen, frechen, freveln“ Menschen abgeschüttelt[1]. Und wenn bisher auf den „Mutianischen Kreis“ in Erfurt als den Sitz einer kirchenfeindlichen, lasziven Polemik wie einer libertinistischen Lebensführung hingewiesen wurde[2], so hat ihm Hutten überhaupt nicht angehört;

1) Kalkoff, Huttens Vagantenzeit und Untergang, 1925, S. 306. Münchener Luther-Ausgabe III, 1922, S. 133ff. 292ff.

2) L. Pastor, Geschichte der Päpste I, 1891, S. 22, Anm. 5 unter Berufung

der geistreiche Spötter Crotus Rubianus stand mit dem Gothaer Chorherrn nur in brieflicher Verbindung und war in seinem Privatleben ein bescheiden und vorwurfsfrei lebender Priester[1]; der einzige ungeratene „Schüler" Mutians war ein übermütiger, als Jurist ausgebildeter Patriziersohn. Und gerade die begabtesten jüngeren Humanisten, die sich der evangelischen Lehre zuwandten und zum großen Teil dann als lutherische Theologen oder lutherfreundliche Schriftsteller die Papstkirche bekämpften, waren Eiferer für wahre Frömmigkeit und christliche Sitte. Dasselbe gilt von den wissenschaftlich gebildeten Prädikanten, die besonders aus den Reihen der Franziskaner (Eberlin von Günzburg, Heinrich Kettenbach, Johannes Rot-Locher[2] usw.), und der Dominikaner, wie vor allem Martin Butzer, für die Lehre Luthers eintraten. Und ebenso haben sie als evangelisch einige der bedeutendsten älteren Humanisten bis in die Zeit des Wormser Reichstags und darüber hinaus, jedenfalls in bewußtem Widerspruch gegen die Verdammungsbulle Leos X. anerkannt und nach Kräften zu fördern versucht. Erasmus hat schon 1519 in seinen an den Kurfürsten von Sachsen wie an dem Erzbischof von Mainz gerichteten und für den Druck bestimmten Schreiben erklärt[3], daß Luther seine prophetische Sendung durch seinen heiligen Wandel bekräftige. Wimpfeling hat das zweite Schreiben noch nach dem Bekanntwerden des päpstlichen Urteils nachdrucken lassen und den Bischof von Basel gebeten, an der Kurie die Zurücknahme des Spruches zu bewirken. Ein Jahr vorher hatte er die alten Beschwerden der Reichsstände über die vertragswidrige Ausbeutung Deutsch-

---

auf den „Protestanten" Fr. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts, 1885, S. 128ff.; 1896, 1, S. 173ff.

1) Kalkoff, Die Crotus-Legende und die deutschen Triaden. ARG. XXXIII, 1926, S. 113ff. 145ff.

2) Vgl. über diese meinen Aufsatz im ARG., Jg. 1928. Auch in diesem Orden machte sich, wie schon im Erfurter Augustinerkloster zu Luthers Zeit, ein starker Gegensatz zwischen den theologisch gebildeten und der Masse der ungebildeten Mitglieder bemerkbar, der vorübergehend zu einer gewissen Zurückhaltung der leitenden Kreise, hie und da aber, wie im Ulmer Kloster, zu Ausschreitungen gegen die geistig höherstehende Minderheit führte. Vgl. ZKG. XXV, S. 580f.

3) Kalkoff, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise, 1919, Kap. II und III. Erasmus und Hutten in ihrem Verhältnis zu Luther (Hist. Ztschr. 122, 1920), S. 260ff.

lands mit volkstümlichen Beobachtungen über das sittenlose Treiben in Rom[1] in einer Sammlung priamelartiger Sätze zusammengefaßt. Diese „deutschen Triaden" benutzte Hutten alsbald bei der Anlage seiner schärfsten romfeindlichen Schrift, der „Trias Romana". Auch Pirkheimer, der sich aus Rücksicht auf die politische Stellung seiner Regierung um die Lösung vom Banne bemühen mußte, obwohl nicht er die Spottschrift gegen Dr. Eck verfaßt hatte, sondern der Straßburger Humanist Nikolaus Gerbel[2], hat die Entwicklung der Nürnberger Reformation bis über das entscheidende Religionsgespräch von 1525 hinaus mit Beifall begleitet und mit scharfen Gutachten und Erklärungen gegen die päpstlichen Forderungen verteidigt; auch die Aufhebung der Mannsklöster war ihm ganz recht; erst mit der der Nonnenklöster, in denen seine Schwestern regierten, begann seine Verbitterung[3]. Sein Herzensfreund Dürer, um dessen

1) Ähnlich den zwei kleinen Schriften, die er während des Wormser Reichstags an Spalatin sandte. Kalkoff, Wimpfelings letzte lutherfreundliche Kundgebung. Ztschr. f. d. Gesch. des Oberrheins (ZORh.) XXXV, S. 1ff.

2) Paul Merker, Der Verfasser des „Eccius dedolatus", 1923. D. Lit.-Ztg. 1925, Sp. 718—722.

3) Vergleiche meine Arbeit über „Die Reformation in Nürnberg", S. 65, Anm. 1 nach den ausgezeichneten Werken Fr. Roths über „Die Einführung der Reformation in N." und über Pirkheimer, 1885. 1887. Wenn O. Clemen in der ZKG. XLV (1926), S. 298f. die Verfasserschaft Spenglers, des humanistisch gebildeten Juristen, an den lutherfreundlichen Flugschriften ablehnt, so ist der Einwand wegen der Verschiedenheit oder Unbestimmbarkeit der Druckorte hinfällig. Es wurde schon von mir hervorgehoben, daß Sp. bei seiner amtlichen Stellung diese Schriften gerade nicht in Nürnberg drucken lassen durfte, daß ihm aber Verbindungen und Boten nach den verschiedensten Richtungen hin zur Verfügung standen. Mit dem Nachweis der Übereinstimmung der Sprache in diesen und der in den beglaubigten Schriften Sp.s ist ein Kenner wie Alfred Götze einverstanden, dessen Zuständigkeit doch auch Cl. als Herausgeber einer Flugschriften-Sammlung anerkannt hat. Die Erfahrung, daß hie und da der Name eines sonst unbekannten Verfassers, wie der eines Bäckermeisters zu Reutlingen, sich als zutreffend erweist, bedeutet sehr wenig gegenüber der Tatsache, daß gerade bedeutende Schriftsteller sich genötigt sahen, ihre Kundgebungen unter Decknamen zu veröffentlichen. Der gescheiterte Versuch Fr. Brauns, einen geschichtlichen Träger des Namens „von Berchnishausen" nachzuweisen, konnte zur Warnung dienen. Die spöttischen Bemerkungen über die Betonung der Grundsätze der höheren Kritik rechtfertigen den Hinweis, daß nur diese darauf geführt haben, ein so bedeutendes und charaktervolles Werk, wie den „Neu-Karsthans" einem Hutten abzusprechen und seine Übereinstimmung mit anderen Schriften Butzers festzustellen, die Alfred Götze in ihrer Eigenart gekennzeichnet

geistige Bereicherung er sich wahrhaft verdient gemacht hat, war aus tiefster Überzeugung der evangelischen Lehre ergeben und wurde darin durch seinen andern Freund, den Ratsschreiber Spengler, dauernd bestärkt: beide Musterbilder gemütvoller christlicher Sittlichkeit im schlichten Sinne der Bergpredigt.

Diese Beobachtungen stimmen nun durchaus zu der von G. Ritter[1]

---

hatte. Otto Clemen a. a. O. wie Schornbaum in seiner Anzeige in der Ztschr. f. baier. KG. I (1926) beachten überhaupt nicht den Gang meiner Beweisführung. Die grundlegende Feststellung ist die, daß der Dialog der Spezereien nur von einem in Worms anwesenden, an den reichsständischen Verhandlungen beteiligten Nürnberger geschrieben sein kann. Damit war der Vergleich mit Spenglers Bericht vom Reichstage, im besonderen über das Erscheinen des Sequestrationsmandats, gegeben. So war nun schon ein Grundstock von stilistischen, mundartlichen und persönlichen Eigenschaften des Verfassers gewonnen, der dazu führte, daß zunächst auch das Gespräch eines Fuchses und Wolfes von diesem juristisch gebildeten Nürnberger Regierungsmitglied herrühren müsse. Dessen Persönlichkeit war damit so fest umrissen, daß in diesen Rahmen die übrigen Schriften nicht nur hineinpassen können, sondern daß sie sich mit ihm decken. Das Poltern eines N. Paulus im Hist. Jahrb. 1926, S. 417 beweist nur, wie unbequem ihm der Inhalt der Spenglerschen Schriften ist. Er spottet über den Versuch, den neben einem Dr. Eck und Th. Murner als vom Papste geduldeten, also jedenfalls nicht unbedeutenden antilutherischen Schriftsteller genannten „Joh. Tiberinus" mit dem am Tiberstrande lebenden Humanisten Giov. Ant. Modesto zu erklären, dessen „Rede" gegen Luther Aleander in Worms herumgezeigt hatte, und der von seiner Lehrtätigkeit in Wien her bekannt war. Aber von den sechs Schriften eines „Tuberinus", die der Münchener Katalog aufweist, rühren drei von einem harmlosen Leipziger Magister artium Joh. Tuberinus her und sind in lateinischen Versen zur Verherrlichung der Heiligen oder bischöflicher Gönner verfaßt. Von den drei lutherfeindlichen ist gerade diejenige, auf deren Titel durch einen Druckfehler die Namensform „Tiberinus" erscheint, gegen die rebellischen Bauern gerichtet, von deren zwölf Artikeln als von „zwölf Bolzen" gehandelt wird. Sonst ist dieser „Kapellan kais. Majestät" erst in dem Verzeichnis antilutherischer Schriftsteller in einem 1526 gedruckten Buche des Frankfurter Dominikaners Joh. Dietenberger genannt worden (H. Wedewer, Joh. D. 1475—1537. 1888, S. 328). Seine bedeutendste, lateinische Schrift „contra falsas Luteris positiones" ist datiert vom Jahre 1524. „Vier Predigten", eine verworrene Schimpferei gegen die „verstopften", „lutissen Hussen" (von lutum), ist schon von Panzer (Annalen der ältesten deutschen Literatur. 1788. II, Nr. 2938) aus inneren und äußeren Gründen in das Jahr 1525 gesetzt worden. Spenglers Dialog aber wurde Ende März 1521 geschrieben. Vgl. meine Untersuchung: „Tiberinus" und „Tuberinus" im Hist. Jahrb. 1927 oder 1928.

1) Hist. Ztschr. 127, S. 427ff. Dazu meine Auseinandersetzung mit der von P. Joachimsen (ebenda 125 [1922], S. 489. 495) an meinem Buche über



unter Berufung auf W. Dilthey geschilderten religiösen Einstellung der Mehrzahl der deutschen Humanisten in ihrer engen Verbindung mit der moralistischen „Philosophie Christi“, wie sie Erasmus vertrat. Nur sollte mehr betont werden, daß sie sich dabei in voller Übereinstimmung mit den gebildeten Schichten des Bürgertums befanden. Genau so wie Spengler, „der beste Theologe unter den Juristen und der beste Jurist unter den Theologen“, zugleich der Begründer des Melanchthon-Gymnasiums seiner Vaterstadt, dachten die Ebner, Holzschuher, Kress, Nützel, Groland, deren religiös-kirchliche Schritte verbunden waren mit einer auf Hebung der öffentlichen Sittlichkeit berechneten Gesetzgebung. Indem diese „Laienfrömmigkeit“ ihren älteren Zusammenhang mit der deutschen Mystik ebensowenig verleugnete, wie den jüngeren Einfluß der Schriften des Erasmus, vor allem des „Handbüchleins des christlichen Ritters“, bestätigt sie in gewissen Grenzen die Annahme einer stärkeren Abhängigkeit des deutschen Humanismus von den nordwestlichen Gruppen, der Schule von Deventer und den „Brüdern vom gemeinsamen Leben“ (Hermelink). Daneben kann sehr wohl die ältere Ansicht über die Herkunft der neuen wissenschaftlichen Bewegung aus Italien bestehen, dessen Einfluß auch auf Niederdeutschland besonders durch Rudolf Agricola vermittelt wurde, während er im Südwesten sich von vornherein ganz überwiegend geltend machte. Dabei sollte der rege Verkehr der reiferen akademischen Jugend mit Bologna mehr beachtet werden, weil gerade hier die klassizistischen Bestrebungen, die in Deutschland sich meist auf die Fakultäten der Artisten und Theologen beschränkten, auch den Juristen, d. h. den künftigen Regierenden und dem gebildeten Nachwuchs des Adels sich mitteilten [1]. Oder wenn strebsame Schwaben nach Paris und Orléans pilgerten, so geschah es meist, um die dort lehrenden Italiener, zumal den aus Padua dorthin übergesiedelten Gräzisten Aleander zu hören. Dagegen ist die Anziehung, die auf die ältere Gruppe, auf Erasmus, Reuchlin, Wimpfeling, Mutianus Rufus, die Lehre wie die Persönlichkeit eines Ficino oder Giovanni Pico ausgeübt hat, bei der jüngeren Schule kaum noch nachweisbar. Und auch die kabbalistisch-neuplatonische Mystik Reuch-

---

„Hutten und die Reformation“ geübten Kritik, Vagantenzeit, S. 4—10; über die geradezu amoralische Sinnesart des Adels S. 74f.

1) Vgl. Vagantenzeit, S. 283ff.; ARG. XVI (1919), S. 141ff.

lins wurde von seinen Verteidigern im Kampfe mit den Kölner Theologen und Dominikanern mehr gepriesen, als verstanden oder gar wissenschaftlich weitergeführt. Dasselbe gilt von der mehr magisch-astrologischen Spekulation des Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, der in seinem Hauptwerke „de vanitate scientiarum“ die mystischen wie die rationalistischen Wege der Erkenntnis verwarf und das Verständnis der hl. Schrift und damit der Wahrheit nur von der offenbarenden Gnade Gottes im Glauben an Christus erwartete. Alle diese Einflüsse, der des Erasmus nicht ausgenommen, traten bei den fähigsten Trägern der neuen Bildung wie mit einem Schlage hinter dem Luthers zurück, wie sich z. B. aus den mit Vorliebe angeführten Vorgängen an der „Humanistenuniversität“ Erfurt ergibt [1].

Auch das den älteren Humanisten nachgerühmte nationale Selbstgefühl und seine praktische Auswirkung in verstärkter Pflege des deutschen Schrifttums findet sich weit kräftiger und fruchtbarer bei den Zeitgenossen Luthers und vor allem bei diesem selbst entwickelt, ohne daß er dazu des Beispiels oder gar des Antriebes eines Hutten bedurft hätte. Denn dieser wandte sich erst mit deutschen „Klagschriften“ an die weitere Öffentlichkeit, als ihn der Bann des Papstes und das Vorgehen des Mainzer Generalvikars Rückhalt bei der von Luther geleiteten öffentlichen Meinung und seinem Beschützer, dem Kurfürsten von Sachsen, suchen ließ [2]. Vielmehr war dieses gesteigerte vaterländische Gefühl ein an den alten Schriftstellern und den großen Vorbildern der Griechen und Römer genährtes Gemeingut der deutschen Humanisten [3], besonders in dem auch reichspolitisch führenden Südwesten und in dem von Frankreich begehrten Elsaß, wo Wimpfeling als leidenschaftlicher Anwalt der deutschen Rechte aufgetreten war [4]. Der vermeintliche „Kosmopolit“ Erasmus wurde auch durch sein Nationalgefühl gerade in den entscheidenden Jahren an Luthers Seite geführt, dessen

1) Dagegen spricht Merker a. a. O., S. 205 von der aus dem Briefe des Crotus an Luther vom 5. Dezember 1520 ersichtlichen „Zurückhaltung, die für die Stimmung des sich langsam aus der Verbindung mit der Reformation lösenden Humanismus bezeichnend sei“.

2) Hutten und die Reformation, Kap. VI.

3) Vgl. von Below a. a. O., S. 86f.

4) Ebenda S. 212. Dabei sind jene Triaden das Einzige, was er in deutscher Sprache veröffentlicht hat.

Werk er als eine Großtat deutschen Geistes empfand, und dem er selbst dazu Waffen geliefert hatte [1]. Abgesehen davon, daß seine Heimat damals noch ein vom reichsten deutschen Leben durchflutetes Glied der Nation war, fühlte er sich im Kreise seiner Schüler in Löwen wie in Basel als Deutscher; er hatte nur Deutsche zu Schülern. Als er sich unter dem Drucke der durch Aleander vermittelten Drohungen der Kurie zum Rückzug entschließen mußte, bildeten seine bedeutendsten Mitarbeiter auf kirchenpolitischem Gebiet, Zwingli und Capito, noch die Brücke, die die vornehmsten geistigen Werkstätten der Reformation, Basel [2] und Wittenberg, miteinander verband. Der Wunsch Huttens, seine romfeindlichen Schriften weiteren Kreisen zugänglich zu machen, der zum Teil nicht durch ihn selbst, sondern durch Butzer [3] ausgeführt wurde, tritt zurück hinter dem großartigen Plane Hans von Schwarzenbergs, die gesamte klassische Literatur durch Übersetzung dem deutschen Volke zugänglich zu machen. Auch für diesen Gedanken hat Hutten weniger geleistet als andere [4], vor allem die Mainzer Juristen und Philologen [5], die den durch neue Funde ergänzten

1) Kalkoff, Erasmus, Luther usw., S. 106ff.

2) Vgl. R. Wackernagel, Humanismus und Reformation in Basel, 1924, und meine Besprechung in der ZORh. XXXIX (1925), S. 136. Hier wurden 1523 vom Stadtrat nur papistische Theologen entlassen und an ihrer Stelle Ökolampadius und Pellikan zu Lehrern der hl. Schrift ernannt, die nun die Reform der theologischen Fakultät durchführten. Eb. Vischer, Die Lehrstühle ... an der theologischen Fakultät Basels, 1910.

3) W. Lucke (Die deutschen Sammlungen der Klagschriften U. von H.s 1905) hat gezeigt, daß dieser der „unbekannte Liebhaber der göttlichen Wahrheit" ist, der sich im Titel als Verfasser angibt; nur die Übersetzung der „Klagschrift an alle Deutschen" rührt von Hutten her. Auch die des Gesprächs „Febris I." hat er anfertigen lassen. Die des „Vadiscus" ist wieder von ihm selbst, und gerade diese rechtfertigt das Urteil H. Rückerts (Gesch. der nhd. Schriftsprache, 1875, II, S. 12f.) und P. Pietschs (Luther und die hochdeutsche Schriftsprache, 1883, S. 24) über die Minderwertigkeit seines deutschen Ausdrucks. Dabei ist die Vermeidung schroffer, grobianischer und unsittlicher Worte nicht, wie Szamatólski wollte, auf die Sprache des Hofmannes zurückzuführen, da der Erzbischof in jenen Jahren nur selten in Mainz, Hutten aber nur kurze Zeit an seinem Hoflager in Halle weilte, sondern auf die des humanistischen Gelehrten (zu Lucke, S. 15f.).

4) Hutten und die Reformation, S. 31f.

5) Ivo Wittich und Bernhard Schöfferlin; Wolfgang Angst und Nik. Karbach. Vagantenzeit, S. 199ff. 208ff.

Livius auch durch eine volkstümlich gehaltene Übersetzung derartig erschlossen, daß er als Lesebuch in der Volksschule verwendet werden konnte. Ganz überwältigend aber machte sich dieses Bestreben der jüngeren Humanisten, ihre auf quellenmäßiger Nachprüfung der lutherischen Lehre beruhende Überzeugung den Volksgenossen mitzuteilen, in jener Anfangsperiode geltend, in der die gehaltvollsten deutschen Flugschriften erschienen. Denn diese sind keineswegs „aus dem Grunde des Volkslebens aufgeschossen" (E. Brandenburg), sondern von den namhaftesten Vertretern der geistigen Oberschicht verfaßt worden [1]. Wie in Erfurt der Gräzist Joh. Lange, der Korrespondent des Erasmus, als Vorkämpfer der lutherischen Bewegung sich in deutschen Flugschriften an die werdende Gemeinde wendet und ihr seine Übersetzung des Matthäus-Evangeliums darbietet (1521), so ersteht in ganz Deutschland eine literarische Stoßtruppe von humanistisch gebildeten Theologen wie Martin Butzer, Urbanus Rhegius, Ökolampadius, Eberlin von Günzburg, Christoph Schappeler, Sebastian Meyer u. a., hinter denen die theologisch interessierten Humanisten wie Joachim von Watt, Niklaus Manuel und vor allem Lazarus Spengler nicht zurückstehen. Dieser hat nicht nur in dramatisch bewegter Prosa wie in dem „Gespräch der Spezereien" (1521), sondern auch in gebundener Rede, in der humorgewürzten „lutherischen Strebkatz" und dem schwungvollen „Triumphus veritatis" (1525) die Schäden der Kirche und die Blößen ihrer Verteidiger aufgedeckt und die Grundgedanken Luthers verfochten, sondern auch das kanonische Recht in diese polemische Aufklärungsarbeit einbezogen [2]. Schon jetzt kann also jener Ansicht von dem „Verschwinden" des Humanismus beim Einsetzen der Reformation entgegengehalten werden, daß auf literarischem wie auf akademisch-wissenschaftlichem Gebiet vielmehr eine enge Verbindung, eine Verschmelzung der beiden Mächte eintritt. Und da an den Brennpunkten des neuen geistigen Lebens, in Wittenberg wie in Basel, in Nürnberg und Straßburg, die Ziele des Humanismus unter der Führung der evangelischen

1) Hutten und die Reformation, Kap. II, S. 41 ff.; Reformation in Nürnberg, Vorwort, S. III.

2) Unter dem leitenden Gedanken, den Luther schon in der Schrift „an den christlichen Adel" ausgeführt hatte: Rom bricht sein eigenes geistliches Recht. W. Köhler in der Ztschr. f. Rechtsgesch. XLIV, kanon. Abt. VI, S. 1 ff.

Theologen aufs beste gewahrt blieben, wie schon das Bündnis zwischen Luther und Melanchthon beweist, so konnten die Humanisten sich nun bald auf ihr eigenstes Arbeitsfeld, die philologisch-historischen Studien, beschränken und dabei dem deutschen Volke auch die quellenmäßige Erforschung seiner Vorzeit wie die würdige Darstellung der zeitgenössischen Geschichte darbieten. So reifte in der Studierstube des Beatus Rhenanus die deutsche Altertumskunde heran [1], und neben den historischen Arbeiten Melanchthons und Aventins und der großartigen Schöpfung der Centuriatoren entstand Sleidans klassisches Geschichtswerk über die Reformationszeit. Dieses Zusammenfließen beider Richtungen erscheint bei ihm symbolisch dargestellt, wenn er zwar den Schmalkaldischen Krieg nach den Bundesakten, die Anfangsperiode der Reformation aber nach den ersten Bänden der gesammelten Werke Luthers und beides in der Sprache Cäsars behandelt [2].

Damit erledigt sich auch das Bedenken, als ob die deutschen Humanisten seit ihrer Zurückdrängung durch die lutherische Bewegung an Verständnis und Teilnahme für die öffentlichen Angelegenheiten, die geistigen wie die politischen, verloren hätten. Aber man kann der tumultuarischen Polemik Huttens wie dem selbstgefälligen Gebaren der Reuchlinisten [3] gegenüber vielmehr beobachten, wie der Gelehrte jetzt seine Feder in den Dienst der führenden Kreise stellt, denen er meist selbst als Gesandter, Städtebote oder Stadtschreiber, als Hochschullehrer oder kirchenpolitischer Unterhändler angehört. Es sei nur an Jakob Sturm und Sleidan, an Melanchthon und Butzer, an Spengler und Justus Jonas erinnert, von den politisch besonders rührigen Schweizern ganz zu schweigen. Was wollen dagegen die Lobhudeleien der vorreformatorischen Zeit den kargen fürstlichen Gönnern [4] gegenüber besagen!

1) Vgl. u. a. Hans Kaiser, Aus den letzten Jahren des B. Rh. ZORh. XXXI (1916), S. 30ff.

2) Kalkoff in derselben Ztschr. XXXII (1917), S. 297ff., 414ff. und über die humanistische Geschichtschreibung, im Anschluß an die Arbeiten Joachimsens, Hutten und die Reformation, S. 495f.

3) Vgl. Vagantenzeit, S. 19, Anm.

4) Die von Hutten herstammende Legende von dem Mäzenatentum des Erzbischofs Albrecht wurde in meinen Arbeiten über Hutten widerlegt. Nicht besser steht es mit dem des Kardinals Schiner, der die Gelehrten nur um seiner

Wie war der Lorbeer des Poeten, der für solche Leistungen gespendet wurde, im Werte gesunken! Wie spärlich war die Teilnahme der gelehrten Kreise an dem Tode Maximilians I. oder der Kaiserwahl Karls V.! Nur ein paar dürftige, rhetorisch aufgeblähte lateinische Schriftchen kamen zum Vorschein, und auch diese waren bestellte und bezahlte Arbeit des habsburgischen Sekretärs Jakob Spiegel und des armen Schulmeisters Hieronymus Gebwiler, der dafür in dem österreichischen Hagenau versorgt wurde [1]. Vielmehr ist also auch auf diesem Gebiet festzustellen, daß erst in der Verbindung mit der befreienden Tat Luthers die deutschen Humanisten ihre Höchstleistungen entwickeln konnten. Fortschritte auch in den Naturwissenschaften, der Astronomie und Medizin lagen vielen bei der altgewohnten und jetzt noch gepflegten Behandlung der aristotelischen Schriften nahe. Aus der Fülle der Einzelerscheinungen soll hier nur beispielsweise an den früheren Franziskaner Sebastian Münster erinnert werden, der zuerst in Deutschland die hebräische Bibel drucken ließ (1534), in Heidelberg und Basel Mathematik lehrte und die erste umfassende Erdbeschreibung, die „Cosmographia universa" (1544) schuf. Es war ein leidenschaftlicher Lutheraner und früherer Schüler des Erasmus, der Jurist Nikolaus Gerbel in Straßburg [2], der mit bewundernswerter Beherrschung der antiken Überlieferung die erste Landeskunde von Alt-Griechenland zustande brachte (1550).

Vor allem muß man auch der Verdienste der Mehrzahl um die Heranbildung der höheren Stände im Rahmen des humanistischen Gymnasiums gedenken, eine Aufgabe, die Luther in der Schrift von 1530 dem Nürnberger Ratsschreiber Spengler ans Herz legte [3]. In diesem Zusammenhang ist sogar der Einfluß Melanchthons auf Kirche und Schule von Breslau stärker gewesen als der Luthers. Die beiden führenden Theologen der schlesischen Hauptstadt, Johann Heß und Ambrosius Moibanus, besonders der erstere zugleich ein ausgesprochener Humanist und Schüler Luthers, standen mit diesem

---

politischen Machenschaften willen berücksichtigte. Vgl. meine Untersuchung im ARG. XVIII (1921), S. 81 ff. und ZORh. XXXIX, S. 137.

1) Kalkoff, Die Kaiserwahl Friedrichs IV. und Karls V., 1925, S. 62—69, und: Der Wormser Reichstag von 1521, 1922, S. 289—298 u. ö.

2) Merker a. a. O., S. 268 ff.

3) Reformation in Nürnberg, S. 123—126.

in enger Fühlung. Dennoch ist der spätere Luther, der in der Auseinandersetzung mit Erasmus „die starken Gegensätze zwischen humanistischer Bildungstheologie und evangelischem Glaubensleben aufdeckte, in Breslau nicht zur Geltung gekommen"[1]. Nur in aller Kürze braucht hier erwähnt zu werden, wie Zwingli und die Schweizer auch in der Hochschätzung der humanistischen Bildung und in dem „Überwiegen der kirchenreformatorischen Beweggründe über die rein religiösen, mitten zwischen Erasmus und Luther stehen"[2]. Aber trotz der durch die Trennung der Bekenntnisse herbeigeführten politischen Schwächung der Reformation bezeugt doch gerade diese schweizerische Richtung und ihre Verwandtschaft mit den Schöpfungen Calvins die Fruchtbarkeit der Vermählung der theologischen mit der humanistischen Bildung.

Man braucht es also nicht ernst zu nehmen, wenn ein gelehrter Pädagoge wie Fr. Paulsen über „die zerstörende Wirkung klagte, die der Ausbruch der Revolution auf Universitäten und Schulen" ausgeübt habe[3], oder wenn ein junger Germanist meinte, daß zwar „die Gefahr des Libertinismus italienischer Hofhumanisten den ehrlichen Deutschen im ganzen immer fern gelegen habe". „Jetzt aber verkümmerten unter der Gewalt, mit der das religiöse Problem den nach der einfachsten Antwort verlangenden Gemütern sich aufdrängte, auch die erfreulichen Ansätze freier Denkart. Eine Fülle erlebtester Einsicht in die Bedingungen, Hoffnungen und Trostlosigkeit des geistigen Lebens, ein Schatz feinster Erfahrungen über die Selbsterneuerung der einzelnen wie größerer Kreise durch die freie Aufnahme alter und neuer Kultur des Südens, eine Menge Hoffnung, eine Menge Skepsis, eine Menge faustischen Dranges versanken mit ihren Trägern[4]. Über ihren Gräbern zankten sich die theologischen Parteien über die Einsetzungsworte beim Abendmahl"[5]. Abgesehen davon, daß das „Faustische" erst von Goethe

1) Georg Noth, Wittenberg und Breslau, Schles. Zeitung 1925, Nr. 531.

2) Ritter in ZKG. XLIII, S. 173.

3) Humanismus und Reformation in Erfurt, S. IV.

4) Wer waren diese? Der Satz ist eine preziöse Formulierung der ultramontanen Legende.

5) W. Brecht in seiner Dissertation über „Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum", 1904, S. XVII. Über die Unzulänglichkeit seiner stilkritischen Methode vgl. Vagantenzeit, S. 107, Anm. 2. Indem er unter Ablehnung alles

in das Zeitalter des Humanismus zurückverlegt wurde, wie sein Mißfallen an den Händeln der Orthodoxen und Pietisten seiner Zeit, haben wir hier die bekannten Klagen der katholischen Geschichtschreiber vor uns, nur vermischt mit denen der „nachhegelischen protestantisch-liberalen Geschichtschreibung“. Diese, so hatte Ritter gegen Haller bemerkt, bringe „die freiheitlichen religiösen Ideen des Humanismus in zu nahe Verbindung mit der Reformation“ und verwische die Unterscheidungslinien, was allerdings durch „die vielfach schillernde Persönlichkeit des Erasmus, der bald modern-rationalistisch, bald spätgotisch“ erscheine, nahegelegt werde [1].

Über diesen sei hier zunächst nur angemerkt, daß die „freiheitlichen“ Regungen der deutschen Humanisten trotz des voraufgehenden Einflusses des Laurentius Valla [2] sich im wesentlichen in der Kritik der äußeren Schäden des kirchlichen Lebens, der Übergriffe der Kurie, der Verweltlichung des Papsttums, der Entsittlichung und Bildungsfeindschaft der Geistlichen, der Herrschsucht der theologischen Fakultäten erschöpfen. Die tiefgreifende Einwirkung des Erasmus auf die Gestaltung der neuzeitlichen Weltanschauung liegt in seinen positiven Leistungen, in der Erneuerung und Fortbildung der antiken Geisteswelt und in seiner Verbindung mit der Reformation. Wenn von Below gleichwohl seine Bedeutung in letzterer Hinsicht einschränken möchte, so beruft er sich dabei [3] einmal auf das Urteil G. Droysens, der von „der Gefahr einer das religiöse Gefühl und die sittliche Gebundenheit der Massen zersetzenden Wirkung dieser Aufklärung“ spricht. Aber die etwa in diese Richtung weisenden Äußerungen von Humanisten blieben entweder auf den vertraulichen Briefwechsel oder auf lateinische Werke beschränkt. Selbst die Astrologie war in religiöser Hinsicht positiv und nur der verweltlichten Kirche gefährlich, wie schon

---

„Nur-Historischen“ versäumte, den Quellenwert der Satire festzustellen, beraubte er sich auch der Möglichkeit, wichtige Schlüsse auf die Arbeitsweise und das spätere Verhalten des Verfassers des ersten Teiles zu ziehen, der von den ihm freigebig beigelegten Schriften allenfalls eine einzige behaupten kann. Vgl. meine Arbeit über die Crotus-Legende.

1) Hist. Ztschr. 127, S. 433; ZKG., NF. V, S. 328; VI, S. 172.

2) Vagantenzeit, S. 223—226.

3) a. a. O., S. 156.

die Neuherausgabe der bekannten Schrift Lichtenbergers durch Luther (1527) beweist[1]. Auch die Gefahr eines schnelleren Fortschritts der herrschenden Klassen bei dem größeren Beharrungsvermögen der Massen lag nicht vor. Denn jene waren gerade in dem bildungsreichen Südwesten, am Rhein und Main, durch ihre Standesinteressen so stark an die Kirche gebunden, daß sie der neuen Bildung eher feindlich gegenüberstanden[2]. Wenn Droysen weiter beklagte, daß „diese Aufklärung das Bedürfnis der Religion aus den Herzen getan“ und, indem sie die äußeren Einrichtungen der Kirche bestehen ließ, zu einer neuen Lüge geführt habe, aus der nur Luthers Gemüt und Heilsbedürfnis retten konnte“, so übertrug er wieder die Zustände der Aufklärungszeit auf das 16. Jahrhundert, wie Goethe, wenn er den rittermäßig rohen, nur auf äußeren Prunk bedachten Bischof von Bamberg, Georg von Limburg, in seinem „Götz“ wie einen Koadjutor Dalberg im Kreise seiner Polyhistoren und Voltairianer vorführte[3]. Die Humanisten aber teilten zunächst den Kirchenglauben und blieben auch als Lutheraner Kinder ihrer Zeit und mit mancherlei Aberglauben beladen; an der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit zweifelte niemand. Ebenso unbeanstandet gibt nun von Below die Ansicht eines katholischen Theologen[4] wieder, der die „Aufklärung“ durch den Humanismus[5] ganz aus dem Spiele läßt, falls er nicht auch zu den „äußersten Konsequenzen des besonders auch in Wittenberg und Erfurt herrschenden Nominalismus“ gerechnet werden soll, der „schon im 14. Jahrhundert den tiefsten Hintergrund der gegen die Kirche und den Primat gerichteten Angriffe bildete“. Doch dürfte

---

1) Vgl. Reformation in Nürnberg, S. 39, Anm. 127, und J. Friedrich, Astrologie und Reformation oder die Astrologen als Prediger der Reformation, 1864.

2) So war gerade der juristisch gebildete und literarisch tätige Dr. Sebastian von Rotenhan, der vermeintliche „Schwager“ Huttens, standespolitisch sehr stark gebunden (Vagantenzeit, bes. S. 205 ff. 338—342 u. ö.); die Haltung der adligen Domkapitel war überwiegend bildungsfeindlich.

3) Hutten und die Reformation, S. 4 f.

4) E. Göller, Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablaßpraxis. Freiburger Diözesanarchiv. NF. XVIII, 2 ff.

5) H. Grisar beschränkt in seinem Buche „M. Luthers Leben und sein Werk“, 1926, seine Anklagen, wie Janssen, auf den „Junghumanismus“. Vgl. meine Besprechung in der Unterhaltungsbeilage der Schles. Zeitung 1926, Nr. 14.

aus den Arbeiten G. Ritters und meinen Beobachtungen über das Verhalten der bedeutenderen Theologen in Mainz und in Erfurt hervorgehen, daß beim Auftreten Luthers der Gegensatz zwischen den mittelalterlichen Schulen der Realisten und Nominalisten und im Bereich der Artistenfakultät zwischen den beiden Methoden der „via antiqua“ und „moderna“ ebenso verblaßt war, wie der der Thomisten und der Okkamisten in dogmatischen oder kirchenpolitischen Fragen[1]. Welche Verwüstungen die „Finanzwirtschaft der verweltlichten Kurie“ gerade auf den intimsten Gebieten des kirchlichen Lebens angerichtet hatte, ist dem Verfasser des Werkes über „Die päpstliche Pönitentiarie“[2] gewiß nicht minder bekannt, als die Tatsache, daß der Klerus an der „Entsittlichung und Verweltlichung weiter Kreise“ durch eigene Verfehlung und böses Beispiel sich doppelte Schuld aufgeladen hatte. Dazu kam „die ungenügende, durch den Zerfall der Scholastik bedingte, theologische Orientierung und mangelnde religiöse Schulung der breiten Massen“. Mit dem ersten Bedenken dürfte die durch die Schulzänkereien bedingte Schwächung gemeint sein, die das Ansehen der Spätscholastiker erlitt und die auch von Luther verspottet wurde[3]. Zugleich beschränkten sie durch Hineinziehen ihrer dialektischen Künste in die volkstümliche Predigt deren erbauliche Wirkung. Ihr wesentlicher Mangel aber pflegt nur von protestantischer Seite hervorgehoben zu werden[4], nämlich die Unfähigkeit auch ihres dogmatischen Systems, das religiöse Bedürfnis des deutschen Volkes zu befriedigen. Doch ist hierbei ganz überwiegend an die dünne Schicht der Gebildeten zu denken, die dann auch unter Vorantritt der großen Mehrheit der deutschen Humanisten sich der evangelischen Lehre anschloß. Wenn dabei Erasmus den Juristen Justus Jonas bewog, zur Theologie überzugehen mit der besonderen Bestimmung, sich der Predigt zu widmen, und ihn dazu mit seiner Schrift über die von den scholastischen Theologen vernachlässigte Kunst der Homiletik ausrüstete[5], so weist auch dies auf die Fruchtbarkeit der Verbindung zwischen seinen und Luthers Bestrebungen hin.

1) Vgl. Vagantenzeit, S. 183—192.
2) Bibl. des Preuß. Hist. Instituts III. IV. 1907.
3) ZKG. XXXII, S. 252ff.
4) So zuletzt von Ritter, Hist. Ztschr. 127, S. 408ff.
5) Erasmus, Luther und Friedrich, S. 59ff.; H. und R. in Erfurt, S. 48f.

Den Pfarrern der alten Kirche und ihren an Bildung und Entlohnung noch ärmeren Gehilfen ist in dieser Hinsicht kein allzu strenger Vorwurf zu machen; dabei war die religiöse Unterweisung der Jugend planmäßig dem Elternhause überlassen[1]. Nun aber habe Luther den gegen die Kirche „aufgehäuften Zündstoff[2] in sich aufgenommen“ und unter Benutzung der „Ablaßbewegung“ (d. h. des Ablaßhandels) „durch die Kanäle der von ihm meisterhaft beherrschten deutschen Sprache katastrophal hervorbrechen lassen.“ In der Tat hat Luther, wie seine Reformschrift „an den christlichen Adel“ der deutschen Reichsstände beweist, den ganzen Umfang dieser kirchlichen Mißstände an der Kurie wie in der Heimat gekannt und als unerträglich empfunden. Auch hat sich zeigen lassen, daß eine aggressive Stimmung, besonders dem scholastischen System und Lehrbetrieb gegenüber, ihm schon in Erfurt aus dem Kreise des Mutianus Rufus durch Crotus und Eberbach nahegebracht worden ist. Diese wurde ihm noch ins Kloster hinein vermittelt aus Anlaß des in Erfurt mit lebhafter Teilnahme verfolgten Streites Wimpfelings mit den Augustinern[3]. In der Hauptsache aber vertritt auch von Below die Ansicht, daß bei dem Heraufsteigen der neuen Kultur eine entscheidende Vorbedingung war „die Befreiung von der Vormacht der Kirche“, und daß weiterhin die religiös-kirchliche Bewegung der stärkste Antrieb der schöpferischen Entwicklung war, die in „greifbarem Unterschied“ vom Mittelalter auch auf den verschiedensten Gebieten des weltlichen Lebens einsetzte und sich besonders in der „neuen Auffassung der Pflicht“ kundgab[4].

Der Zusatz, daß dies „dem Humanismus nicht gelungen war“, sollte nun aber näher dahin bestimmt werden, daß ihm dies nach seinen Zielen auch nicht oblag und nach den ihm zu Gebote stehenden Mitteln auch nicht gelingen konnte. Diese Ziele werden treffend umschrieben[5], wenn gegenüber der ästhetisch-rhetorischen

1) Vagantenzeit, S. 257.

2) Vgl. die von Ritter bekämpfte Darstellung Hallers, der ebenfalls Luther „die Zündschnur fassen und in Brand stecken“ läßt (ZKG. XLIII, S. 170). Doch dürften sich die beiden protestantischen Forscher von jeher über die tieferen Antriebe in Luthers Tat klar gewesen sein.

3) Vgl. Burgdorf a. a. O.

4) a. a. O., S. 164. 5) a. a. O., S. 81 ff.

Richtung des italienischen Humanismus die pädagogisch-religiöse der deutschen Gelehrten gekennzeichnet wird, die keineswegs nach dem vorlauten Poetentum zu beurteilen seien. In der Tat sollte man mehr beachten, daß nicht jeder den Titel eines Humanisten verdient, der seinen Namen ins Lateinische oder Griechische übersetzte und Verse für Widmungen oder lobhudelnde Briefe verfaßte [1]. Die nachhaltige Wirkung des Humanismus beruht eben nur auf der durch Zurückgehen auf die ersten und echten Quellen erstrebten und nach Maßgabe der vorhandenen Mittel bewirkten Erneuerung der antiken Kultur mit ihren Einwirkungen auf die verschiedensten Zweige der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens. Vielleicht das Wichtigste, was er dabei für das abendländische Denken überhaupt gewann, war der Begriff der Entwicklung, der auf dem Verständnis für geschichtlich gewordene Unterschiede beruht. Welche Waffen er damit Luther in die Hand gab, braucht hier zunächst nur angedeutet zu werden. Doch kann von einem antikirchlichen Zuge weiterer Kreise ebensowenig gesprochen werden wie von einer allgemeinen Feindschaft gegen die Scholastik und ihre Vertreter. Denn die Humanisten waren selbst durch die Schule der alten Artistenfakultät hindurchgegangen und deren dialektische Methode blieb im wesentlichen auch dem neuen Zeitalter unentbehrlich. Der Gegensatz zwischen dem formalen Prinzip der neuen Richtung und dem Kultus der kirchlich anerkannten Autoritäten in der mittelalterlichen Wissenschaft mußte ja besonders seit dem Vorgehen des Erasmus als Herausgeber der Kirchenväter und Kritiker der Vulgata zu ernsten Kämpfen führen [2]. Das Geplänkel über Grammatik und Stilistik, über die Unsittlichkeit und Gefährlichkeit der antiken Dichtwerke verschärfte sich nur da, wo persönliche Verhältnisse

1) G. Bauch hat darin bei seinem anerkennenswerten Streben, die Anfänge des Humanismus aufzuklären, des Guten zu viel getan. Dabei gewinnt z. B. sein Buch über „Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus", 1904, seine Bedeutung erst dadurch, daß er neben den Bemühungen des wackeren Nik. Marschalk um die Elemente des Griechischen und Hebräischen den Höhepunkt der dortigen Entwicklung, die Reform von 1519 und das Rektorat des Crotus einbezieht, wenn auch gerade diese entscheidenden Vorgänge nicht zutreffend dargestellt worden sind.

2) Die grundsätzlich ebenso wichtigen Verbesserungen, die Reuchlin in seinen grammatischen Schriften an dem geheiligten Text dieser Übersetzung vorgenommen hatte, waren hinter dem Streit um die Judenbücher zurückgetreten.



hineinspielten. Besonders ungünstig wirkte dabei die klägliche Lage der Wanderlehrer, die den in Kapiteln und Kollegien versorgten Trägern des alten Systems neidvoll gegenüberstanden und, wenn sie ihnen die Schüler abspenstig zu machen schienen, mit den Machtmitteln der akademischen Disziplin verfolgt wurden. Und da die Beherrscher dieser kleinen Welt die Theologen und Kanonisten waren, so entzündete sich an diesen Reibungen oft eine Kritik der kirchlichen Mißstände und der theologischen Unfehlbarkeit. Doch waren dies die Ausnahmen; in Erfurt, wo sofort nach der Leipziger Disputation der unverhüllte und unversöhnliche Kampf der beiden Parteien ausbrach, zu dem das triumphatorische Auftreten Dr. Ecks (August 1519) das Zeichen gab [1], konnte für das vorhergehende Jahrzehnt von einem „friedlichen einheimischen Humanismus" gesprochen werden. Auch die von Göller verdächtigte „kirchliche Freisinnigkeit der Erfurter Modernen" darf nicht als Grundlage für die dortige Entwicklung angesehen werden [2]. Auch ist es richtig, daß diese Universität überhaupt nicht als „Führerin der humanistischen Bewegung" angesprochen werden darf, weder für die vermeintliche Blütezeit des „mutianischen Kreises" noch bei dem kurzen, aber ereignisvollen Auftreten des Justus Jonas. Denn dieser erschien als Jünger der Wittenberger Schule; zugleich als politischer Beauftragter des Kurfürsten von Sachsen, unter dessen verständnisvoller Mitwirkung Luther die Umstellung des akademischen Lehrbetriebs hatte in Angriff nehmen können [3].

Die von katholischer Seite gegen „den Humanismus" erhobenen Anklagen beruhen auf dem Buche Kampschultes über Erfurt, dessen Ergebnisse Paulsen dahin zusammenfaßt: „der Humanismus wurde nun abgelöst, ja teilweise in seinen Wirkungen vernichtet durch die Reformation; die Theologie verdrängte die schönen Wissenschaften in dem Augenblicke, wo der Sieg erfochten zu sein schien, die Universität Erfurt war die einzige, welche der neuen Lehre

---

1) Humanismus und Reformation in Erfurt, S. 39 ff.

2) Bauch, Kap. I und IV.

3) Bei dem vorzeitigen Abbruch der Forschungen Bauchs über die Wittenberger Reformen und dem Verlust seiner Vorarbeiten ist es doppelt zu begrüßen, daß W. Friedensburg in seiner „Geschichte der Universität W.", 1917, diese wichtige Periode („Luthers Anfänge und die Umwandlung der Universität. Luther und seine Mitarbeiter. Ausbau der Organisation") meisterhaft behandelt hat.

zufiel; sie war auch die erste, die daran zu Grunde ging" [1]. Diese Anklagen kehren, wenn auch in veränderter Richtung, wieder in den Bemerkungen G. Kaufmanns über Erfurt [2] und bei von Below: „der Humanismus hatte nicht die Kraft zur Durchbrechung des alten Systems", weil er „durch Zwiespalt" gelähmt war und „weil moralische Stärke überhaupt sein Vorzug nicht war" [3]. Er beruft sich dabei auf „die prächtigen Sätze", in denen M. Lenz und D. Schäfer [4] „die Unzulänglichkeit des Humanismus für die Reformation" feststellen.

Was ist nun in Erfurt vorgegangen? Der „Zwiespalt", der hier bei den mit der evangelischen Bewegung zusammenhängenden Ereignissen von 1519 bis 1521 hervortrat, soll die schnelle Verödung und damit den endgültigen Niedergang der Hochschule herbeigeführt haben. Aber er lag vielmehr in der Tatsache, daß das städtische Patronat sich zu einer bestimmten Lösung unfähig erwies. Den wenigen von der Stadt unterhaltenen Professuren standen die Inhaber der Lektoralpfründen von S. Maria und S. Severi, der beiden reichen Stiftskirchen, und die beamteten Mitglieder der Kollegien als maßgebende Mehrheit in den beiden höheren, bzw. deren Anhang in der Artistenfakultät gegenüber. Diese fanden Rückhalt an dem Erzbischof von Mainz, der sich als Ordinarius wie als Kanzler geltend machen konnte und überdies durch den Besitz einer großen Domäne, des „Mainzer Hofs", mit geistlichen und weltlichen Beamten, ferner der hohen Gerichtsbarkeit und bedeutender Zoll- und Steuergerechtsame starken Einfluß auf die

1) H. und R. in Erfurt, S. V.

2) Die Geschichte der deutschen Universitäten, 1896, II, S. 554.

3) a. a. O., S, 84f.

4) Über die Schwächen seiner Darstellung dieser Periode vgl. ZORh., XXXVII, S. 303. 314. 318. 419. 424ff. Wenn von Below den italienischen Diplomaten Bald. Castiglione dafür anführt, wie „ein Teil der Humanisten in den Katholizismus einmündete", so ist dieses Konvertitentum für jene Zeit nicht so bedenklich, weil man von vornherein nicht daran gedacht hatte, sich von der alten Kirche zu trennen, und gerade Erasmus und seine Anhänger scharf zwischen der „katholischen", der allgemeinen, und der „römischen" Kirche unterschieden, auf deren Durchdringung mit dem alten „katholischen" Geiste Erasmus nie verzichtet hat. M. Lenz aber war durch seine romantische Überschätzung des schließlich völlig versagenden Hutten verhindert, „dem Humanismus" Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Bürgerschaft ausüben konnte. So wurde die Stadt samt ihrer Hochschule in den erbitterten Kampf hineingezogen, der zwischen Kurmainz und Kursachsen über die von beiden erstrebte Landeshoheit entbrannt war. Als es den Ernestinern vorübergehend gelang, ein jüngeres Mitglied ihres Hauses auf den erzbischöflichen Stuhl zu bringen, mußte die Stadt unter dem Druck der Massen in den Verträgen von 1482 einen Frieden erkaufen, der sie in Abhängigkeit von der sächsischen Schutzherrschaft brachte und in Schulden stürzte. Dann aber benutzten die nachfolgenden Erzbischöfe die Notlage der Stadt, um die niedern Zünfte zu dem Aufruhr des „tollen Jahres“ (1509) aufzuwiegeln, der den Sturz des patrizischen Stadtrates und die Flucht der sächsisch gesinnten Professoren, vor allem des bedeutenden Juristen und Stadtsyndikus Dr. Henning Göde zur Folge hatte [1]. Der eigentliche Führer der Demokratie war der klerikale Vorstand des „Mainzer Hofes“, der Küchenmeister Engelmann, dessen Vorgänger der Bruder des Mutianus Rufus gewesen war. So ergab sich nebenbei auch ein persönlicher „Zwiespalt“, indem das Oberhaupt des vermeintlich so subversiven „kirchlich emanzipierten Humanismus“ in engstem Einvernehmen mit diesem freigebigen Gönner sich in gehässigen Äußerungen über den alten Stadtrat erging. Dementsprechend hat Mutianus seine Kritik der Erfurter Theologen und Kanonisten schon bei ihrem Vorgehen gegen Reuchlins „Augenspiegel“ nur im Kreise seiner Vertrauten verlauten lassen. Er stand also mit einem Fuße im gegnerischen Lager und war der Verbündete nicht des antiklerikalen Poeten Hutten, sondern seines Vaters, der als Kommissar des Mainzer Domkapitels i. J. 1514 die Parteiwut der niedern Schichten noch

1) Bezeichnend für die Zerrüttung der akademischen Verhältnisse ist es, daß die Erfurter mit ihrem vom Kaiser schon im November 1509 eingeforderten Gutachten über die Judenbücher bis in das Frühjahr 1511 im Rückstande blieben, während der Erzbischof Uriel das der drei anderen Universitäten im Oktober 1510 hatte absenden können. Sie entschuldigten sich damit, daß sie durch innere Unruhen behindert gewesen seien und urteilten im übrigen, daß die Fälschungen oder Schmähungen des Christentums enthaltenden Bücher einzuziehen seien. L. Geiger, Joh. Reuchlin, 1871, S. 236. Dem entsprach ihr späteres Gutachten über den „Augenspiegel“ (1513. Hum. und Ref. in Erfurt, S. 19), so daß sie sich durchaus als Gesinnungsgenossen der Kölner und Löwener Theologen erwiesen. Vgl. den soeben im Hist. Jahrbuch 1927 erscheinenden Aufsatz: „Die Erfurter theologische Fakultät gegenüber der Bulle ‚Exsurge‘“, XLVII, S. 353—358.

einmal durch verlogene Anklagen und grausame Hinrichtungen der um einen Ausgleich mit Kursachsen bemühten Politiker aufzupeitschen suchte. Als auch der keineswegs als Mäzen bewährte Abt Hartmann von Fulda, den Mutianus schon als Retter der Stadt feierte, mit seinen tückischen Vorschlägen abgefallen war, wurde unter dem Druck der sächsischen Handelssperre und der wirtschaftlichen Not 1516 mit dem Kurfürsten Friede geschlossen. Der geistliche „Erbherr" mußte hinter dem weltlichen „Schutzherrn" zurücktreten; der Stadtrat wurde gesäubert, und an Stelle der radikalen Werkzeuge der Klerisei zogen die „Gefründen" und an ihrer Spitze Henning Göde wieder ein. Bei dessen hohem Alter folgte ihm bald als Vertrauensmann der Wittenberger Regierung der schon mit der dortigen Universität verwachsene Jonas, der 1520 auch die Propstei des Allerheiligenstifts erbte, auf die Göde sich nun zurückzog [1].

Dem Wittenberger Magister mußte ein Kanonikat mit Lehrauftrag in der juristischen Fakultät eingeräumt werden, und die mainzisch gesinnte Mehrheit des Lehrkörpers war zunächst so eingeschüchtert, daß Jonas für den Sommer 1519 zum Rektor gewählt werden konnte. In dieser Stellung suchte er nun die grundlegende Reform der Studien in der Artistenfakultät durchzuführen, die in Wittenberg schon im Winterhalbjahr 1517/18 unter Luthers maßgebendem Einflusse unternommen worden war: denn nur unter dieser Voraussetzung war der Aufbau einer den neuen wissenschaftlichen Grundsätzen entsprechenden Theologie denkbar. Zweifellos hatte Luther den in Spalatins Niederschrift erhaltenen Entwurf angegeben [2]. Der leitende Gesichtspunkt der Reform war in der Vorschrift angedeutet, daß die Schriften des Aristoteles über Logik, Physik und Metaphysik künftig „textualiter secundum novam translationem" zu behandeln seien. Ferner wurden die humanistischen Vorlesungen verstärkt durch Heranziehung des Grammatikers Priscian, des Quintilian und des Plinius. Bekannt sind die fortgesetzten Bemühungen Luthers, tüchtige Kräfte für die biblischen Grundsprachen zu gewinnen, die bei der Besetzung des

1) Über beide Männer vgl. jetzt Friedensburg, Gesch. der Universität Wittenberg, S. 143ff.

2) Friedensburg, Urkundenbuch der Universität W. 1926, I, S. 85, Nr. 64. Gesch. der Universität W., S. 112. Hum. und Ref. in Erfurt, S. 36f.



hebräischen Lehrstuhls zu manchen Enttäuschungen, für das Griechische aber zu der Gewinnung Melanchthons führten, dessen berühmte Antrittsrede (29. August 1518) die neue Entwicklung mit aller Klarheit und Bestimmtheit vorzeichnete [1]. Wie Luther seinem Erfurter Freunde Joh. Lange schon am 21. März 1518 schrieb, gedachte man, künftig die drei alten Sprachen auf Grund der klassischen Schriftsteller zu betreiben unter Abschaffung der mittelalterlichen Lehrbücher wie des Handbuchs der Logik des Petrus Hispanus und seiner Erläuterung durch den Pariser Skotisten Petrus Tartaretus [2]. Auch diese Reform vollzog sich unter der verständnisvollen Billigung und freigebigen Unterstützung des Kurfürsten, dem Luther im Dezember weiter berichtete, daß nun schon einige der scholastischen Vorlesungen, wie die thomistische Logik und Physik, wegfallen könnten. Die skotistische Philosophie mit der zugehörigen Logik solle zunächst noch beibehalten werden, bis man auch diese unfruchtbare und umständliche Lehrweise und mit ihr die alten Streitfragen der scholastischen Schulen aufgeben [3] und die reine Philosophie und Theologie nebst den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern aus ihren eigentlichen Quellen schöpfen könne. Wie hoch Luther auch die von den scholastischen Theologen als unsittlich verworfenen Dichter schätzte, zeigt, abgesehen von seiner genauen Kenntnis des Vergil, die ihn bis in sein Alter begleitete [4], der kleine Zug, daß er damals einem bisherigen Vertreter der Logik die Vorlesung über Ovids Metamorphosen übertrug, weil er „in literis humanitatis“ gut bewandert sei [5]. Welche Tragweite maßgebende Vertreter der herrschenden Richtung diesen Schritten beimaßen, ergibt sich aus der von Cajetan verfaßten Denunziation Maximilians I. vom 5. August 1518. Da führte der Kaiser weniger Beschwerde über Luthers Angriffe auf Ablaß und Kirchenbann, als über die Mißachtung der scholastischen Lehr-

1) Eine lesenswerte Übersetzung von G. Krüger in den Deutsch-evangelischen Blättern, 1917, S. 437—445.

2) Dieser Kommentar war seit 1504 auf Anordnung der Universität in Wittenberg nachgedruckt worden.

3) Vgl. Vagantenzeit, S. 182ff. über „via antiqua und via moderna“ in der Spätscholastik.

4) Münchener Luther-Ausgabe, I, S. 341.

5) Enders, Luthers Briefwechsel, I, S. 170f. 212f.; G. Bauch in der ZKG. XVIII, S. 398ff. 40f.

meister und die Verdrängung ihrer Schriften aus dem akademischen Unterricht. Dabei erscheint Luthers Auftreten schon diesem Beurteiler als Fortsetzung der Ketzereien, die bei der „verleumderischen Verteidigung Reuchlins und seiner Anhänger“ gegen die Kirche und ihre wissenschaftlichen Vorkämpfer geäußert worden seien [1].

Auch in Erfurt sollte nun nach dem Plane des Justus Jonas das Studium „der ursprünglichen Philosophie und der echten Theologie“ eingeleitet werden durch einen gediegenen Unterricht in den Grundsprachen, wie er es soeben auch bei seinem Besuch in Löwen an dem von Erasmus geleiteten „collegium trilingue“ beobachten konnte. Doch mußte man sich bei der ablehnenden Haltung der oberen Fakultäten von vornherein auf die der Artisten beschränken. Auch in Erfurt blieb man zunächst bei der Grammatik Priscians, ohne ein nach humanistischen Grundsätzen eingerichtetes Lehrbuch einzuführen [2]. Doch sollten auch hier die antiken Schriftsteller, besonders Aristoteles, unter Verzicht auf die scholastischen Erklärungen gelesen werden. Obwohl es nun an tüchtigen Mitarbeitern nicht fehlte, so mußte das Unternehmen doch bald aus Mangel an Mitteln verkümmern. Mit Hilfe des Stadtrats konnte nur eben dem emsigen Verseschmied Eobanus Hessus ein kleines Gehalt gewährt werden. Die Anstellung erasmisch gerichteter Lateinlehrer, sowie je eines Lehrers des Griechischen und Hebräischen wollte man auf die Einbehaltung der Prüfungsgebühren begründen, die bisher zu festlichen Schmäusen benutzt worden waren. So konnten nur einige der humanistischen Freunde des Jonas unterstützt werden; aber für das Griechische mußte nach wie vor der Augustiner Lange eintreten, und das Hebräische blieb ein frommer Wunsch. Auch die Wahl zweier günstig gesinnter Nachfolger im Rektorat war nur möglich, weil die Studentenschaft dabei mitwirkte, die sich immer mehr für Jonas und für Luther begeisterte, und weil die Pfründner der oberen Fakultäten dem Kurfürsten wie der Stadt gegenüber ein schlechtes Gewissen hatten. Besonders

1) Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, S. 141 f., wo jedoch der Ausdruck „Reuchiniana infamatio“ nicht in objektivem Sinne als Verdammung R.s, sondern als Anspielung auf die von R. selbst in seiner „Defensio“ begangenen Fehler und auf die Umtriebe der Humanisten zu deuten ist.

2) Wie es etwa in Mainz schon geschehen war. Vagantenzeit, S. 203 f.



der alte Jurist Martin von der Marthen war durch seinen Bruder, den mainzischen Vizedom, und dessen verräterischen Sohn, jenen Liebling Mutians, bloßgestellt worden. Sie rächten sich durch den glänzenden Empfang, den sie dem aus Leipzig zurückkehrenden Dr. Eck bereiteten. Der eigentliche Kampf begann aber erst im Winter, als Jonas und Lange die Drohung Luthers so kräftig vertraten, daß die beiden Fakultäten auf die Begutachtung der Leipziger Disputation verzichteten, um nicht dafür literarisch zur Rechenschaft gezogen zu werden. Denn ihr einzig zur Abwehr befähigtes Mitglied, der „Eisenacher Doktor", der Theologe Trutvetter, war schon im Frühjahr 1519 gestorben. Nun aber gingen die bisherigen Erasmianer als Lutheraner zum Angriff über. Sie brachen in die öffentliche Domäne der Theologen, das Predigtamt, ein, indem sie die evangelische Lehre von den Kanzeln verkündeten, während Jonas zugleich Vorlesungen über paulinische Briefe, Eobanus über das „Handbüchlein" des Erasmus hielt, denen die gesamte Studentenschaft lauschte[1]. Die Gegner aber wagten nicht

1) Dadurch erst werden die Vorgänge in Leipzig verständlich, wo unter dem 23. Mai 1521 achtzehn Mitglieder der Artistenfakultät den Stadtrat um seine Fürsprache bei der Regierung baten, weil ihnen die Theologen nicht zugestehen wollten, „daß etliche namhafte und in theologia gelehrte Magister weiter theologische Vorlesungen halten könnten, obwohl ihre Hörsäle von fleißigen Studierenden voll seien, die sich nur deswegen in Leipzig aufhielten. Jedem sei bekannt, daß jetzt an den namhaften Universitäten die theologische professio nur durch junge Doktoren und Magister aufrecht erhalten werde. Das konnte jedoch nur von Erfurt in gewissem Sinne gelten und bedeutete allenfalls noch eine Anspielung auf die Lehrtätigkeit Melanchthons in Wittenberg. In Leipzig kam in erster Reihe der mitunterzeichnete Mosellan in Betracht, der nach der Leipziger Disputation ebenfalls in Erfurt erschienen war, also über die Absichten der dortigen Führer unterrichtet war. Es scheint, daß man in Leipzig die Abwesenheit Herzog Georgs auf dem Wormser Reichstage benutzt hatte. Dessen junge Söhne, die als Statthalter fungierten, in Wahrheit also die herzoglichen Räte, entschieden schon am 30. Mai, daß man die Magister in Ruhe lassen solle, da sie und ihre Zuhörer „wegen solcher Verfolgung" wegziehen könnten. Die Theologen aber baten dann den Herzog um Bestrafung der Magister; doch durfte wenigstens Mosellan seine neutestamentlichen Vorlesungen fortsetzen. Br. Stübel, Urkundenbuch der Universität Leipzig, 1879, S. 438ff. O. Kirn (Die Leipziger theologische Fakultät in fünf Jahrhunderten, 1909, S. 35f.) vermutet, daß der Herzog bei seiner Rückkehr „andere Saiten aufgezogen haben werde"; doch wurde er erst allmählich gegen die Humanisten mißtrauischer, seit diese sich immer zahlreicher der lutherischen Bewegung anschlossen (S. 29ff.). Zunächst

Lärm zu schlagen, weil hinter den Neuerern die führenden Männer des Stadtrates standen, der entschlossene Hüttener, der besonnene Friederun und der schon durch seine Familie einflußreiche Jakob von der Sachsen, die man bald auch an der Kurie als die Verbündeten der werdenden lutherischen Kirche von Erfurt kannte. Da lief im September 1520 das Requisitionsschreiben Dr. Ecks als Exekutors der Verdammungsbulle ein, das deren Veröffentlichung und Vollziehung bei Strafe des Pfründenverlustes und der Aufhebung der Universistät befahl. Nach langen Beratungen, bei denen Jonas und Lange mit ihren Bedenken nicht zurückhielten, wurde Anfang Oktober im Senat beschlossen, die päpstliche Urkunde nachdrucken und in allen Hörsälen, Kollegien und Bursen anschlagen zu lassen. Nun aber rief Jonas in einer handschriftlich verbreiteten Ansprache mit flammenden Worten die Studenten zur Abwehr auf, und so wurde die gesamte Auflage des Nachdrucks von ihnen vernichtet und das Erscheinen Dr. Ecks durch bewaffnete Außenposten verhindert. Dabei hatten sich die Gemüter so erhitzt, daß die am 18. Oktober fällige Rektorwahl nur möglich wurde, indem man den zufällig durchreisenden Crotus Rubianus mit diesem Amte betraute. Er übernahm es in der Absicht, durch Unparteilichkeit den Frieden wenigstens äußerlich zu sichern. Dabei neigte er jedoch aus Jugendfreundschaft wie aus Einsicht in die schriftgemäße Begründung der Lehre Luthers soweit auf dessen Seite, daß er die im November eintreffende Aufforderung des Erzbischofs zur Verkündigung der Bulle und Vernichtung der lutherischen Schriften durch klug bewirkten Aufschub unausführbar machte. Auch die Einladung und Begrüßung Luthers vollzog er nicht „an der Spitze der ganzen Universität“, sondern um das stürmische Verlangen der öffentlichen Meinung, der Studenten wie der Bürger, in geordnete Bahnen zu lenken. Deren Führer waren wieder jene „Baccalaureen und Magister“, die als „evangelicae veritatis professores“[1] die tumultuarische Verwerfung des päpstlichen Spruches hervorgerufen hatten.

Bald darauf lief die Amtszeit des Crotus ab, der sich nun auf seine

---

mußte von den Unterzeichnern jenes Antrags nur Sebastian Fröschel 1523 wegen seiner an zwei Kirchen gehaltenen Predigten die Stadt verlassen.

1) Dies ist die mißverstandene Stelle der „Intimatio Erphurdiana“, die zu der Annahme einer einmütigen Ablehnung der Bulle durch den Lehrkörper unter Vorantritt des Rektors geführt hat.

Priesterstelle in Fulda zurückzog, ohne in Erfurt ein Lehramt bekleidet oder sich an Reformversuchen beteiligt zu haben. Das einige Wochen später erfolgte „Pfaffenstürmen“, bei dem die Wohnungen der Stiftsherren von jungen Handwerkern zerstört, aber nicht geplündert wurden, war die Vergeltung dafür, daß sie die Bürgerschaft durch die von ihnen angestiftete Revolution nur zu größeren Steuerleistungen verurteilt hatten, denen sie selbst sich entzogen. Und der Stadtrat sah untätig zu, um die geängstete Klerisei zur Übernahme der bisher hochmütig abgelehnten Lasten und zum Verzicht auf ihre wirtschaftlichen Vorrechte zu nötigen, was denn auch vollkommen gelang. Alle ihre Beschwerden bei Kaiser und Papst konnten daran nichts ändern. Doch benutzten sie diese politische Niederlage, um die Schuld den Führern der lutherischen Bewegung zuzuschieben. Dabei mußten sie aber Crotus auf seine scharfe Verwahrung hin aus dem Spiele lassen. Jonas war im Auftrage des Kurfürsten mit Luther nach Worms gezogen: sein offizieller Bericht, die „Acta et res gestae M. Luther in comitiis principum“ deutet auch durch seine klassizistische Stilisierung[1] auf die Vermählung von Humanismus und Reformation hin. Ihm folgte die reifere Studentenschaft nach Wittenberg, und als einige Jahre später auch Eobanus und der Gräzist Camerarius nach Nürnberg gingen, wo ihnen bessere Bedingungen geboten wurden, blieb Joh. Lange allein zurück als Vertreter humanistischen Geistes an der Hochschule[2] und als Oberhaupt der aus seinen Schülern gebildeten evangelischen Geistlichkeit. Selbstverständlich wurden nun auch vielfach Mönche oder junge adlige Kanoniker aus der Stadt abberufen. Aber die schnelle Verödung der Lehrsäle[3] erklärte sich doch nur daraus, daß der Lehrkörper bis in die Kollegien hinein der altkirchliche geblieben war und der Stadtrat, in dem bald die altkirchlich gerichteten vornehmen Familien das Über-

1) Vgl. Wormser Reichstag, S. 300ff.

2) Seine Ausschließung aus der theologischen Fakultät hatte man doch nicht aufrecht zu erhalten gewagt.

3) Die hohe Besuchsziffer (800) in der Blütezeit des juristischen Studiums, in der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s, wurde später überhaupt nicht wieder erreicht; es waren bei zwölf ordentlichen Professoren meist 200—300 Studierende vorhanden, die nun auf 50—100 zurückgingen. Auch an anderen blühenden Universitäten wie Basel und Tübingen fanden sich durchschnittlich nur 200 Studierende ein.

gewicht bekamen, nichts für die Berufung neuer Lehrkräfte tat. Es war also das Beharrungsvermögen und die Unfähigkeit der „beati possidentes“, mehr noch als das leidenschaftliche Predigen und Schreiben des alten Augustiners Usingen, was die geistige Verarmung und den endgültigen Niedergang der Hochschule herbeiführte. Die wenigen Humanisten hatten mit tüchtigem Können und voller Hingebung an der Hebung der Studien in der vorbereitenden Fakultät gearbeitet; sie waren dann mit hohem Ernst und aufopfernder Kühnheit für die evangelische Lehre eingetreten. So halfen sie zwar die erste größere evangelische Gemeinde gründen, mußten aber die Universität ihren Gegnern überlassen.

An deren Rückgang hatten auch hier wie allerorten die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse Anteil. Mit der Entwertung des Geldes sank die Leistungsfähigkeit der Stiftungen, der Kapitalien wie des Ertrags der Grundstücke, der auch durch den Bauernkrieg ungünstig beeinflußt wurde[1]. Diese Einbuße konnte nur durch staatliche Beihilfe und auf Anordnung bildungsfreundlicher, weitblickender Fürsten ausgeglichen werden, wie es in Wittenberg durch Friedrich den Weisen und seine Nachfolger geschah, oder wie es die geistig fortgeschrittene, reiche Bürgerschaft von Basel[2] leisten konnte. Wenn man die Reformation für den Niedergang der Erfurter Hochschule verantwortlich macht, so vergißt man, wie kläglich es damals schon mit Frankfurt a. O. bestellt war oder selbst mit Leipzig, das erst nach dem Übergang seines Fürstenhauses zur Reformation wieder aufblühte. Die Mittel, die bei der Kirchenvisitation in den protestantischen Fürstentümern und Reichsstädten durch Einziehung der Klöster, Zusammenlegung der zahllosen Pfründen und sonstige Regelung des Kirchenbesitzes verfügbar wurden, kamen dem wissenschaftlichen Leben an den Hochschulen schon dadurch zugute, daß damit die wirtschaftlichen Grundlagen eines Standes von Geistlichen mit akademischer Bildung geschaffen wurden. Und über den Volksschulen erstanden zugleich die humanistischen Gymnasien, die den Universitäten die Masse der unreifen Jugend abnahmen, die bisher in der Artisten-

1) Vgl. dazu Vagantenzeit, S. 219, über die Folgen der Abdrängung Deutschlands vom Weltverkehr.

2) Zu der auf Grund einer Dissertation bisher üblichen schiefen Beurteilung Nürnbergs bei „Rezeption des Humanismus“ vgl. „Die Ref. in N.“, S. 122.

fakultät bis zum Bakkalaureat mitgeschleppt worden war. Auch hier fehlte es nicht an Ersatz für die den Kollegien angegliederten Bursen und Pädagogien, sowie die nur selten nachweisbaren „bursae pauperum", denen man meist nur durch Erlassung der Aufnahmegebühren entgegenzukommen pflegte. Die sächsischen Fürstenschulen sind ein Beispiel für derartige Neuschöpfungen der Reformation, die den Unterbau des akademischen Studiums wesentlich verstärkten. Auch wurden dessen Heimstätten jetzt von dem Ballast der Mönche und niedern Kleriker befreit mit dem Schwarm der fahrenden Schüler, die entweder untergingen oder sich bürgerlichen Berufen zuwandten, in der Hauptsache aber sich nur ein wenig Latein aneignen wollten[1], um als Dorfpfarrer, Vikarien und Altaristen versorgt zu werden. Dahin gehörten auch die jugendlichen Anwärter auf die vielen Kanonikate der meist dem Adel vorbehaltenen Stiftskirchen, die gewöhnlich auf zwei Jahre zum Studium beurlaubt wurden und sich durch Trägheit und Zuchtlosigkeit auszeichneten, wie besonders die Freiburger Akten zeigen[2]. Auch bei den Wittenberger Unruhen von 1520, einem Zusammenstoß der Studenten mit den Malergesellen Lukas Cranachs, waren die Rädelsführer junge Edelleute gewesen, die sich, als die Regierung mit bewaffneter Hand eingriff, aus dem Staube gemacht hatten. Im übrigen beweist gerade die Geschichte der Wittenberger Hochschule, welche Hebung der Studentenschaft in wissenschaftlicher und sittlicher Hinsicht durch die Reformation bewirkt wurde[3]. Sie kündigte sich schon in deren Anfängen durch den gesteigerten Zustrom nach Wittenberg und den eifrigen Besuch der Vorlesungen Luthers und Melanchthons an. Und wenn die leicht erregbare Jugend ihre Teilnahme an dem Kampfe gegen das Papsttum und die alte Kirche bei gewissen äußeren Anlässen auch durch übermütiges oder gar tumultuarisches Gebaren bekundete, so befestigte sie sich doch immer

1) Vgl. die Schulkomödie Wimpfelings, „Stylpho", in der ein mit päpstlicher Anwartschaft ausgestatteter Bewerber in der Prüfung vorgeführt wird, die ihn als zu unwissend selbst für die Stelle eines Dorfpfarrers erweist, so daß er froh ist, als Schweinehirte unterzukommen.

2) Vgl. meinen „Nachtrag zur Hutten-Legende".

3) W. Köhler, Die deutsche Reformation und die Studenten, 1917, und meine Besprechung, Hist. Ztschr. 119, 531. In Leipzig war noch 1520 ein schwerer Zusammenstoß zwischen Studenten und Handwerkern vorgekommen. Stübel, Urkundenbuch, S. 436 ff. 443.

mehr in einer sittlich gehobenen Lebensführung und ernstem wissenschaftlichen Streben und bildete so für ganz Deutschland und über seine Grenzen hinaus die Pflanzstätte der erfolgreichsten Träger des neuen Geistes. Um diese Wandlung recht zu würdigen, muß man sich die früheren Verhältnisse vergegenwärtigen. Nach den von H. Keußen aus der Kölner Matrikel gewonnenen Zahlen wurde ein Drittel der Studierenden ausdrücklich als Kleriker eingetragen, zugleich ein Drittel gebührenfrei, wobei Mönche nicht mitzählten, die meist in ihren eigenen „Generalstudien" neben dem Besuch der Universität weitergebildet wurden. Zwei Drittel gehörten der Artistenfakultät an, während nur ein Fünftel weiterging. Und von diesen waren vier Fünftel Juristen und nur 4½ vom Hundert der sämtlichen Besucher wurden Theologen. Denn wissenschaftliche Bildung wurde außerhalb der Hochschule nur von den Predigern an bischöflichen oder großstädtischen Kirchen oder von den Kanzelrednern der Bettelorden gefordert. Die Reformation hat also, wie Wittenberg und die in ihrem Gefolge neuentstandenen Universitäten (Marburg, Straßburg, Königsberg, Jena) beweisen, das wissenschaftliche Leben auf wirtschaftlich neugesicherte, organisatorisch besser abgestufte Grundlagen gestellt; sie hat es von der Vormundschaft der Kirche zwar nicht völlig befreit, aber ihm doch nationale Unabhängigkeit verschafft; sie hat vor allem die philosophischen wie die sprachlichen und geschichtlichen Studien samt den Naturwissenschaften verselbständigt und die Möglichkeit zu weiterer Verbesserung der Methode und zu der durch Arbeitsteilung geförderten Vertiefung der neuen Fachwissenschaften gegeben.

So haben die durch die Reformation hervorgerufenen Bemühungen protestantischer Fürsten und Städte das wissenschaftliche Streben im Sinne des Humanismus und mit ihm die Lebenskraft der Hochschulen gerettet. Diese Tatsache wurde bisher verdunkelt durch die Verherrlichung des Mäzenats früherer Landesherrn. Diese aber ließen sich bei der Gründung ihrer Universitäten überwiegend von wirtschaftlichen Gesichtspunkten leiten. So war die von Mainz durch den kriegerischen Politiker Diether von Isenburg 1477 ins Leben gerufen worden, um die Stadt für den Verlust ihrer Reichsfreiheit und ihre Verarmung durch den Überfall seines Gegners, des Erzbischofs Adolf von Nasssau, zu entschädigen. Von seinen Nachfolgern aber hatte nur der große Staatsmann Berthold von Henne-

berg durch Errichtung einer Professur für Ethik und Rhetorik etwas für die Hochschule getan, die mit nur zwei Kollegien ausgestattet und auf Lektoralpfründen angewiesen war. Die einzige Reform bestand später darin, daß deren Inhaber von Residenzpflicht und Chordienst entbunden und die Erträge dieser Stellen von den Stiftskirchen in bar ausgezahlt wurden. Eine weitere Professur für Geschichte war von Laien gestiftet worden. Wenn die Universität gleichwohl gerade in den beiden ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts, in denen sie schon „ganz verfallen" gewesen sein soll[1], eine geistige Regsamkeit und literarische Fruchtbarkeit zeigt, die sie der „Humanistenuniversität" Erfurt mindestens gleichstellt, so war dies keineswegs der Unterstützung oder auch nur der verständnisvollen Teilnahme Albrechts von Brandenburg zu verdanken. Weder dieser nur für Prunk und Wohlleben verschwenderisch freigebige Prinz noch sein von Hutten verherrlichter Hofmeister Eitelwolf von Stein haben hier Spuren ihrer Tätigkeit hinterlassen. Die Mainzer Theologen waren zwar dem Auftreten Luthers gegenüber noch vorsichtiger als die Erfurter. Aber im übrigen waren sie nicht unfähig, und besonders die philosophischen Lehrbücher des tüchtigen Pfarrers Florentius Diel, des „Oberhauptes der Modernen"[2], bezeugen, wie weit der Ausgleich der beiden „viae" hier gediehen und wie ungefährlich auch hier der gefürchtete Okkamismus geworden war. In bezug auf die Reform der Grammatik war man dank der Gastrolle des Ästikampian den Erfurtern voraus. Aus den Reihen der Juristen waren jene beiden Freunde des geschichtlichen Studiums, die Übersetzer des Livius, hervorgegangen, deren Werk durch zwei bescheidene Magister fortgesetzt wurde[3]. Die anmaßende Widmung der Livius-Ausgabe von 1518 an den Kardinal durch Hutten, den Pensionär des Domkapitels, hat die bisherige schiefe Beurteilung der Mainzer Verhältnisse mit verschuldet. Viel Gediegeneres als dieser hat der auch im satirischen Dialog bewährte Dietrich Gresemund als Archäologe geleistet; nur daß sein verlorenes Werk über die römischen Funde

1) G. Kaufmann a. a. O., II, S. 549. Vgl. Vagantenzeit, Kap. VI: Die Universität Mainz und der Humanismus zur Zeit Huttens, S. 179—220.

2) Vgl. oben S. 181 Göllers Anklage gegen den Modernismus (des Mittelalters).

3) Vgl. oben S. 175

bei Mainz durch die Arbeiten Johann Huttichs ersetzt werden mußte. Auch hier also die selbstlose wissenschaftliche Tätigkeit weniger bescheidener Männer, denen als Förderer der evangelischen Bewegung einige jüngere Priester zur Seite traten, die zunächst von dem Erasmianer Capito angeregt wurden, dem Hedio, der Fortsetzer der Ursperger Chronik [1], in seinem Amte als Domprediger nachfolgte.

Trostlos war es dagegen mit einigen andern bischöflichen Gründungen bestellt, die an das Schicksal der 1402 nur eben privilegierten, aber nicht ins Leben getretenen Universität Würzburg [2] erinnern. So ist von der Trierer Hochschule, die seit 1472 nur ein Scheindasein geführt hatte, jetzt kaum noch ein Lebenszeichen aufzutreiben. Der Erasmianer Bartholomäus Latomus, der hier in den zwanziger Jahren zu wirken suchte, wurde bald endgültig verscheucht. Die Universität Lüttich aber war unter dem „unwissenden, habgierigen und grausamen" Bischof Eberhard von der Mark, dem Sprößling wallonischer Ardennenräuber, nur ein gegenreformatorisches Blendwerk [3].

Nun bemerkt auch von Below [4] mit besonderer Beziehung auf „die erasmische Richtung", daß diese „der positiven Macht der alten Kirche erlegen wäre, gegen die sie keine ernsthaften und ausdauernden Waffen besaß". Das gilt jedoch von den humanistischen Bestrebungen überhaupt und von der Wirksamkeit der einzelnen Gelehrten an vielen deutschen Hochschulen. Denn, was man nach dem Tridentinum als Gegenreformation bezeichnet, der Wille der römischen Machthaber und der katholischen deutschen Fürsten zu rücksichtsloser Niederwerfung des Protestantismus, das hat sich, freilich noch ohne die Nebenabsicht einer innerkirchlichen Reform, schon unter Leo X., dem vermeintlich lässigen Papst und milden Gönner der Gelehrten [5], mit aller Schärfe geltend gemacht. Wenn

1) ZORh. XXXIII, S. 348ff.

2) Kaufmann, S. XVIII. Die 54 Domherrenstellen blieben dort bis 1803 dem Adel vorbehalten. In Mainz hatte nur das Ritterstift St. Alban eine kleine Pfründe abgegeben, das mit 42 Sitzen ausgestattete Domkapitel jedoch keine.

3) Wormser Reichstag, S. 38f. 81.

4) a. a. O., S. 85.

5) Mit epigrammatischer Kürze hat Wimpfeling in den „deutschen Triaden" das Wesen der beiden Medici, Leos X. und seines Vizekanzlers, des späteren Klemens VII., gekennzeichnet: „simulata sanctitas et astutia". ARG. XXIII, S. 139.

es also überhaupt angeht, hier von „Anfängen der Gegenreformation" zu reden, so muß Hieronymus Aleander, der Vollstrecker der Bannbulle und Verfasser des Wormser Edikts, als einer ihrer ersten und erfolgreichsten Vertreter bezeichnet werden [1]. Dabei soll es ihm unvergessen bleiben, daß er als Italiener und Humanist die Eigenart der deutschen Gelehrten, ihre Lauterkeit, Selbstlosigkeit und Gründlichkeit anerkannt hat. „Gute Köpfe", so schrieb er an einen seiner deutschen Schüler, „finde ich in Frankreich wie in Italien; aber beide Völker treten meist mit ungewaschenen Füßen, mit dem Makel der Geldgier, an die schönen Künste heran. ... Die Deutschen aber lassen sich einzig durch die Liebe zur Wahrheit zu neuen Forschungen anregen, die ihnen vielmehr Ruhm als Gewinn bringen sollen. Und während sie genügsam in spartanischer Armut leben, mühen sie sich zum Besten der Menschheit, indem sie die überlieferten Wissenschaften vertiefen und neue schaffen." [2] Eben diese Einsicht ließ ihn als Nuntius die ganze Größe der Gefahr überblicken, die aus der Verbindung Luthers mit den Trägern humanistischer Bildung für die Herrschaft der alten Kirche entstehen mußte [3]. Er berichtet schon nach wenigen Wochen, nachdem er erst in Löwen, Köln und Mainz gewesen war, wie außer vielen Juristen besonders die mürrischen Grammatiker und armseligen Poeten, von denen es in ganz Deutschland wimmelt, die Anhänger des Erasmus und Reuchlin, jetzt die Lehre Luthers verteidigen. Ihn selbst haben sie mit einem Hagel von Spottschriften empfangen, und selbst seine früheren Schüler

---

1) Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, 1897. S. 4; Aleander gegen Luther, 1908, Nr. VII. Aleanders „consilium super re Lutherana".

2) A. Horawitz, Michael Hummelberg, 1875, S. 28; Kalkoff, Der große Wormser Reichstag von 1521, 1921. S. 27.

3) Diese Ansicht ist von den leitenden Männern an der Kurie geteilt worden, die schon 1518 darauf bedacht waren, auch Luthers Anhänger in das Verdammungsurteil vom 23. August einzubeziehen. Damals konnten nur Karlstadt und der als Professor der Theologie in Wittenberg lehrende Humanist Ästikampian damit gemeint sein. ZKG. XXXII, S. 257; XXXIII, S. 59. Der nächste Schritt war die Verfolgung Huttens im Sommer 1520 und die ausdrückliche Bannung von sechs lutherisch gesinnten Gelehrten durch Eck im September 1520, wobei ursprünglich auch Melanchthon getroffen werden sollte. a. a. O., XXV, S. 534ff. 435, Anm. 1; Wormser Reichstag, S. 190f.

fliehen ihn wie einen Gebannten. Dabei übertreibt er den Einfluß Huttens, und von den harmlosen, meist schon überlebten Sodalitäten fabelt er, daß sich in ihnen die Humanisten zu einer großen Verschwörung zusammengetan hätten, um den Kampf gegen die Kirche zu führen, die gegnerischen Schriften aufzukaufen und sich gegenseitig zu unterstützen. Er vergißt auch den nationalen Gegensatz nicht, daß die Deutschen sich jetzt rühmen, Italien die Führung auf geistigem Gebiet entrissen, den Tiber in den Rhein abgeleitet zu haben. Doch hat er als das für die kirchenpolitische Lage Entscheidende richtig erkannt, daß diese „deutsche Gelehrtenrepublik“, diese „ruchlose Akademie“ die Helfershelferin Luthers sei, und daß dessen Beschützer, der Kurfürst von Sachsen, mit den Mitgliedern jener „Sekte“ in geheimer Verbindung stehe.

In der Tat war die Reform der Universität Wittenberg unter Heranziehung der tüchtigsten humanistischen Lehrkräfte das gemeinsame Werk Friedrichs des Weisen und Luthers, und die Verständigung mit Erasmus war unter Beobachtung einer gewissen Vorsicht und Geheimhaltung bestimmter Schreiben ins Werk gesetzt worden. Auch die Rolle, die Jonas in Erfurt gespielt hat, sollte der Öffentlichkeit nicht zum Bewußtsein kommen, ebensowenig wie die Väter der „Epistolae obscurorum virorum“ oder des „Hochstratus ovans“ ihre Namen den kirchlichen Machthabern bekannt zu geben wünschten. Auch ist es für die idealen Beweggründe dieser Verbindung der führenden Gelehrten und Schriftsteller mit dem schon seit 1518 gebannten Ketzermeister bezeichnend, daß sie sich dabei zunächst unübersehbaren Gefahren aussetzten. Dagegen mußte der Nuntius die Verteidiger des Papsttums — denn dessen Machtvollkommenheit lag ihm mehr am Herzen als der sonstige katholische Lehrbegriff — mit schwerem Gelde und vielfältigen Verheißungen anwerben, ganz abgesehen von dem bestochenen Verräter Spiegel, der ihm die Schlettstadter Sodalen und seinen Oheim Wimpfeling preisgab. Noch viele Jahre später spotteten die ehrlichen Freunde der Kirchenreform in Rom wie in Deutschland über die „vier Evangelisten“ Aleanders (Eck, Fabri, Cochläus und Nausea), die lieber drei neue Luther erstehen sehen würden, als daß der eine sich bekehre [1]. Und wenn Aleander für die beiden größten Übel

1) ZKG. XLIII, S. 217. Für ihre Schriften, die heute mit großem Aufwand

in Deutschland die Feder des Gelehrten und die Hand des Buchdruckers erklärte, so wußte er auch, daß viele der fleißigsten und gelehrtesten Humanisten ihre Schule als Korrektoren gemacht hatten oder selbst Druckereien betrieben [1]. Es sei hier nur an einen Bonifatius Amerbach oder Johann Froben erinnert oder an den längeren Aufenthalt des Erasmus und Aleanders im Hause des Andrea Asulano in Venedig (1508) als Mitarbeiter seines Schwiegersohnes, des berühmten Philologen und Buchdruckers Aldus Manutius [2]. Neuerdings ist die langjährige derartige Betätigung eines rührigen Erasmianers und begeisterten Lutheraners wie Nik. Gerbel, zuletzt in Straßburg, hervorgehoben worden [3] oder die des Wolfgang Angst in der Druckerei von Heinrich Gran in Hagenau, wo er den Urdruck des 1. Teiles der Eov. beaufsichtigte und seine Vollendung im Oktober 1515 mit triumphierenden Worten dem Erasmus anzeigte [4]. Alles Zengnisse für den engen grundsätzlichen wie persönlichen Zusammenhang von Humanismus und Reformation. Und daraus hat Aleander sofort die Folgerung gezogen, daß es nicht genügen würde, die Sekte der Lutheraner mit Hilfe der Reichsacht und der beutegierigen Ritterschaft auszurotten und die kirchenfeindlichen Schriften zu verbrennen. Er fügte daher dem Verfolgungsgesetz einen Erlaß über Presse und Zensur hinzu, der den Reichsständen in Worms niemals auch nur im Entwurf als Antrag vorgelegt worden war [5]. Danach sollten die Verfasser wie die Drucker und Verkäufer der verbotenen Schriften mit Güterverlust und Schließung der Werkstätte bestraft, die gesamte literarische Arbeit aber der Genehmhaltung der Kirche unterworfen werden. Dabei erkannte er im Verlauf des Reichstags, daß die vornehmen Bischöfe für diese Aufgabe zu unwissend und träge, ihre Umgebung

---

an Geld und bibliographischem Beiwerk als „Corpus catholicorum“ neu herausgegeben werden, war es damals oft schwer, Drucker zu finden.

1) Vgl. die kurze Charakteristik, die A. Götze in seinem Werke über „Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit“, 1905, dem typographischen und sprachlichen Apparat beigefügt hat.

2) Depeschen Aleanders, S. 75, Anm.

3) Merker, Eccius, S. 251 ff.

4) Aloys Bömer, Epistolae obscurorum virorum, 1924. I, S. 113 ff.

5) Kalkoff, Die Entstehung des Wormser Edikts, 1913, Kap. VIII: Die lex impressoria.

aber zu unzuverlässig sein würde [1]. So wurden sie auf das Gutachten der theologischen Fakultäten verwiesen, die es also dann in der Hand hatten, den Wettbewerb wie die Kritik der „Poeten" und „Griechen" mundtot zu machen. Das Wormser Edikt erlangte nun zwar als eine bloße „kaiserliche Kommission" nicht Gesetzeskraft und bei seiner nachträglichen Rezeption durch den 3. Nürnberger Reichstag (1524) wurde es zugleich durch die Klausel suspendiert, daß jeder Reichsstand es nur, so weit ihm möglich, auszuführen brauche. Aber von den papistischen Fürsten, also vor allem von den beiden Habsburgern und den gut bezahlten Wittelsbachern beider Hauptlinien wie von den Brandenburgern und Georg dem Bärtigen wurden schon vorher ihre Universitäten und Druckereien scharf überwacht. Und unter den Bischöfen hat Aleander schon in Worms eine Kerntruppe, die 1524 von Campegio in Regensburg beeinflußte Liga, gebildet, die ebenfalls sofort durchzugreifen suchte, während ihre Vorsätze zur Abstellung der ärgsten Mißstände alsbald verkümmerten [2]. Wohl aber lassen sich die Spuren einer rücksichtslosen Unterdrückung an allen diesen Mächten zugänglichen Hochschulen schon seit 1520 nachweisen. In seiner Gesamtwirkung ist dieses frühe Einsetzen einer schleichenden Gegenreformation bisher nicht gewürdigt worden [3]. Es ist aber der Hauptgrund für das angeblich in jenen Jahren zu beobachtende „Verschwinden des Humanismus".

Am einschneidendsten und nachhaltigsten waren die Folgen in den Niederlanden, wo das Wormser Edikt nicht nur in französischer und flämischer Sprache als Landesgesetz verkündet und

1) Über den Einfluß der humanistisch gebildeten Räte, die in den Publikationsmandaten die Verketzerung Luthers vermieden und mit der Beschlagnahme seiner Schriften zögerten, ihre öffentliche Verbrennung aber durchweg verweigerten, vgl. meine Untersuchungen in ZKG. XXXV, S. 175ff. XXXVII, S. 89ff. und XXXIX, S. 1ff.

2) Spengler über die papistischen Umtriebe in seiner Polemik gegen Cochläus. Ref. in Nürnberg, S. 116.

3) Es zeigt sich auch in der blutigen Verfolgung der lutherischen Wanderprediger im südwestlichen Deutschland. Die von Dr. Eck empfohlene Methode der heimlichen Hinrichtungen (ZKG. XXV, 578) hat mehr Opfer gefordert, als bisher festzustellen war, wie u. a. das Schicksal Hans Lochers von München beweist, der Ende 1524 dort enthauptet wurde. Vgl. meinen Aufsatz „Die Prädikanten Rot-Locher, Eberlin und Kettenbach, im ARG. XXV (1928).



durch pomphafte Bücherverbrennungen eingeführt, sondern auch durch eine neu errichtete landesherrliche Inquisitionsbehörde vollstreckt wurde. Die in den zwanziger Jahren mit entsetzlicher Grausamkeit durchgeführte Ausrottung der ersten Generation der Evangelischen setzte ein mit der schon Ende 1521 noch unter der Leitung Aleanders erfolgten Verhaftung der Antwerpener Erasmianer und Augustiner. Die Führer dieser Kreise, Erasmus selbst und Albrecht Dürer, hatten sich dem ihnen drohenden Schicksal durch die Flucht entzogen. Die Freunde des Erasmus im Antwerpener Stadtrat wurden nur durch ein kurzes Verhör geschreckt, der literarisch tätige Ratsschreiber Cornelius Grapheus aber und der Schulmeister Peter van Etten zu öffentlichem Widerruf verurteilt, dem der ebenfalls streitbare Nikolaus van Herzogenbusch nur durch Flucht aus dem Kerker entging [1]. Aus der späteren Schreckensherrschaft der Löwener Theologen, durch die ihre Hochschule bis zur französischen Revolution von dem europäischen Geistesleben völlig abgesperrt wurde, sei hier nur die Unterdrückung der Psalmenerklärung und -übersetzung des Johann van Kampen erwähnt, die noch unter der persönlichen Anregung des Erasmus im Collegium trilingue begonnen, dann aber (1531—1533) nicht ohne geheime Mitwirkung Aleanders von den Löwenern wegen Abweichung von der Vulgata vom Druck ausgeschlossen wurde [2]. Dasselbe gilt von den deutschen Erblanden.

Als in Wien die mit Dr. Eck verbündeten Theologen die Verdammungsbulle veröffentlichen wollten, erhoben die drei andern Fakultäten Einspruch beim Kaiser, weil das Urteil der Pariser Universität über die Leipziger Disputation noch nicht vorliege. Der Rektor Dr. med. Joh. Wenzelhauser wurde in seiner Haltung durch den Generalvikar des altersschwachen Bischofs und den lutherisch gesinnten Statthalter Grafen Leonhard Zeg bestärkt. Auf die von Aleander entworfene Zurechtweisung Karls V. hin (30. Dez.

1) Kalkoff, Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, 1903, II, S. 70f. Der Inquisitionsprozeß des Antwerpener Humanisten N. v. H. ZKG. XXIV, S. 416ff. Erasmus und seine Schüler W. Nesen und N. v. H. im Kampfe mit den Löwener Theologen. H. Zwinglis Werke, hrsg. von Egli und Finsler, VII (Briefe I), S. 402ff. Der Dr. Buscoducensis war dann Rektor in Bremen und Wesel und starb als lutherischer Pfarrer.

2) ZKG. XLIII, S. 215.

1520) erfolgte eine ganz ungenügende Abgabe der lutherischen Schriften, und als der Kaiser auf eine erneute Beschwerde der Theologen hin soeben die sofortige Verbrennung befohlen hatte, wurde diese durch das Eintreffen des für das ganze Reich bestimmten Sequestrationsmandats vom 10. März vereitelt. Nach dem Regierungsantritt des jungen Spaniers Ferdinand und seines Günstlings Gabriel Salamanca [1] begann die Unterdrückung der ständischen Opposition mit der Hinrichtung des Wiener Bürgermeisters Dr. Siebenbürger (1522). Dann aber sorgte der Präsident des Staatsrats, der spätere Kardinal Bernhard von Cles, Bischof von Trient [2], dafür, daß hier wie in seiner Tiroler Heimat jede ketzerische Regung blutig erstickt wurde, wobei ihn der Generalvikar von Konstanz, nachmals Bischof von Wien, Joh. Fabri, eifrig unterstützte. Der Humanismus hatte in Wien ohnehin keine bleibende Stätte gefunden, seit die Gründungen des Konrad Celtis schon vor seinem Tode (1508) infolge des Widerstandes der Artistenfakultät und der Unfähigkeit, die akademischen Grade zu verleihen, sowie aus Mangel an Mitteln eingegangen waren. Gewiß hatte er schon durch seine Persönlichkeit und durch sein warmes nationales Empfinden manche dauernde Anregung hinterlassen und das Selbstgefühl der in seinem „Collegium poetarum" wie in seiner Sodalität vereinigten Gelehrten gehoben. Aber eine Reform des grundlegenden Studiums in der philosophischen Fakultät war ihm hier so wenig wie in Ingolstadt gelungen [3]. Überdies waren die bedeutendsten Kräfte an Philologen, Historikern und Mathematikern hier durch ihren Hofdienst als Sekretäre, Gesandte und Leibärzte Maximilians persönlich und bei Eintritt des kirchlichen Zwiespalts auch konfessionell gebunden, soweit sie überhaupt, wie der viel als Diplomat gebrauchte Joh. Spießhaimer (Cuspinian), lutherischen Ideen zugänglich waren. Dieser hatte 1490 als Professor der Rhetorik begonnen und war neben Georg Tannstetter (Collimitius) der viel-

---

1) Viktor von Krauß, Zur Geschichte Österreichs unter Ferdinand I., 1873, S. 78; Alfred Stern in der Hist. Ztschr. 131 (1925), S. 21.

2) Wormser Reichstag, S. 97 ff. 105 f.

3) G. Bauch, Die Rezeption des Humanismus in Wien, 1903, S. 160 ff.; Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, Hist. Bibl. XIII, 1901, S. 90 f. Der 1519 endlich mit Einführung der Grammatik Joh. Aventins errungene „Sieg des Humanismus" konnte nun auf diesem Boden keine weiteren Früchte zeitigen.

seitigste und fruchtbarste Vertreter der humanistischen Richtung in Österreich. Beide aber waren in den entscheidenden Jahren der evangelischen Bewegung schon in ein Lebensalter gelangt, in dem sich nur selten noch die religiöse Überzeugung ändert. Dasselbe gilt von den andern Mitgliedern der höfischen Akademie wie Stabius, Rosinus u. a., während ihre italienischen Mitglieder, Marliano und Bannissio, dem deutschen Geiste verständnislos, ja frivol gegenüberstanden [1].

Wenn selbst in Erfurt und Leipzig „wirkliche Reformen nicht ohne den Druck und das Vorbild von Wittenberg zu Stande gekommen sind“ [2], so war an den süddeutschen Universitäten von vornherein nichts zu erwarten [3]. In Ingolstadt konnte unter der durch den bairischen Rat Leonhard von Eck gestützten Herrschaft Dr. Ecks keine irgend verdächtige Regung humanistischen Geistes aufkommen; es genügt, an die moralische Folterung des jungen Magisters Arsacius Seehofer (1522), der kurze Zeit in Wittenberg studiert hatte [4], zu erinnern. In Freiburg hatte man zwar 1514 den in Wittenberg promovierten Magister Philipp Engelbrecht (Engentinus) als „poeticae professor“ angestellt; doch wurde er in seinen lutherfreundlichen Äußerungen scharf überwacht, bis er, ohne bei seinem burschikosen Wesen weiteren Schaden angerichtet zu haben, 1528 starb [5]. Ebenso stand Tübingen während der

1) Über beide vgl. Wormser Reichstag, S. 145ff. 152ff.

2) Bauch, Rezeption, S. 163, Anm. 2.

3) Vor dem Religionsgespräch in Nürnberg wollten die dortigen altkirchlichen Theologen sich nur dem Urteil von Heidelberg, Ingolstadt und Tübingen unterwerfen. Ref. in Nürnberg, S. 64.

4) a. a. O., S. 75f.

5) Vagantenzeit, S. 118, Anm. 1; Wormser Reichstag, S. 356, Anm. 2. Der einzige bedeutende Gelehrte humanistischer Herkunft, der Jurist Ulrich Zasius, verhielt sich neutral; andere verließen Freiburg wieder nach kurzer Wirksamkeit. Als hier am 27. August 1521 das aus den Niederlanden versandte „kaiserliche Mandat“ verlesen wurde, beschloß der Senat, zunächst 14 Tage zu warten und, wenn inzwischen keine weitere Anweisung erfolge, bei der österreichischen Regierung in Ensisheim über das nunmehrige Vorgehen anzufragen. Das Edikt wurde nun öffentlich angeschlagen und Ablieferung der lutherischen Bücher befohlen. Am 2. September übergab nur ein Jurist diese seine Bücher dem Senat; die anderen behielten sich den Zeitpunkt vor. Als man 1530 ein Gutachten abgeben sollte, waren überhaupt keine lutherischen Bücher zur Stelle. H. Schreiber, Gesch. der Universität Freiburg, 1859, II, S. 4. 10.

habsburgischen Herrschaft unter der strengen Aufsicht des Kanzlers Dr. Gregor Lamparter, der als Überläufer in ihr Lager gekommen und durch die Versorgung seines Sohnes, des Propstes von Mosbach, mit Pfründen der Kirche verflichtet war [1]. Hier war der berühmteste Vertreter des Humanismus in Süddeutschland, Heinrich Bebel, der große Ciceronianer und patriotische Erforscher der deutschen Vorzeit, schon 1518 gestorben; er war mit scharfer Satire gegen das lockere Leben der Priester und Mönche in seinem „Triumphus Veneris" vorgegangen; aber bei seiner leichten Lebensart hätte er wohl kaum den Anschluß an die evangelische Bewegung gefunden. Der wegen eines schwülstigen Lobgedichts auf Maximilian I. mit dem Dichterlorbeer ausgezeichnete blutjunge Magister Joh. Alexander Brassicanus (Köhl) hatte sich als Sekretär des burgundischen Staatsmannes Zevenberghen dem Erasmus zu Liebe einige übermütige Seitensprünge gegen die Verfolger der lutherischen Bücher in Löwen erlaubt. Seinem hohen Gönner verdankte er dann die Anstellung in Tübingen, von wo er nach dem Sturz der österreichischen Herrschaft nach Ingolstadt und Wien übersiedelte [2]. Ähnlich war der seit 1524 als Hofhistoriograph in Wien angestellte Kaspar Ursinus Velius als Sekretär des Kardinals Lang, Erzbischofs von Salzburg, emporgekommen. Der Druck der vorderösterreichischen Regierungen machte sich endlich auch in dem Humanistennest Schlettstadt sofort geltend, nachdem Aleander selbst schon in Worms dessen Zerstörung in die Wege geleitet hatte. Hier wurde unter Vermittlung des kaiserlichen Sekretärs Spiegel der Stadtrat mit schweren Drohungen gegen die Sodalität Wimpfelings aufgeboten, die Druckerei des Lazarus Schürer geschlossen, der lutherisch gesinnte Pfarrer Paul Phrygio, der Verfasser scharfer Schriften gegen das Papsttum, und der satirisch veranlagte Rektor Johann Sapidus verwarnt, bis sie einige Jahre

---

1) Wormser Reichstag, S. 122ff. Auch die literarische Produktion der Tübinger Humanisten ist in dieser Zeit fast völlig erloschen. Tübingen ist bis zum Sturze der österreichischen Herrschaft „eine Hauptfestung der Katholiken" (H. Wedewer, Joh. Dietenberger, 1888, S. 104): von 52 gelehrten Schriften, die hier von 1523 bis 1534 von Morhart gedruckt werden, sind 36 von katholischen Theologen verfaßt, und zwar fast durchweg eigentliche Streitschriften. K. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, 1881, S. 45.

2) Anfänge der Gegenreformation, I, S. 95f. II, S. 108; Kaiserwahl, S. 282f.

später nach Straßburg gingen. Schon im Mai 1521 wurde auch der greise Wimpfeling zu einer Erklärung genötigt, in der er jede Begünstigung Luthers verreden mußte. So erstarb auch hier alles wissenschaftliche Streben außerhalb der Studierstube des bei der alten Kirche verbliebenen Beatus Rhenanus[1]. Dafür erstand es um so kräftiger und fruchtbarer unter dem Schutze reichsstädtischer Freiheit in Straßburg, wo der Schlettstadter Dominikaner Martin Butzer, der schon 1518 bei der Heidelberger Disputation seinen Bund mit Luther geschlossen hatte, und die beiden Erasmianer Wolfgang Capito und Nikolaus Gerbel eine Zufluchtstätte gefunden hatten. Die beiden humanistisch gebildeten Theologen, von denen Butzer die Verbreitung evangelischer Grundsätze in volkstümlichen Flugschriften wie dem „Neu-Karsthans" betrieb, während Capito schon in Basel die dreisprachige Vertiefung der Theologie gefördert hatte, sind auch die ersten Begründer der aus dem Thomasstift herauswachsenden Universität. Der Staatsmann Jakob Sturm, ein Schüler Wimpfelings, war ihr tatkräftiger Mitarbeiter, und Sleidan verfaßte hier sein klassisches Geschichtswerk.

Im benachbarten Heidelberg[2] dagegen mußte die noch durch ein Gutachten Wimpfelings empfohlene Reform der Studien verkümmern, weil der Kurfürst Ludwig V., der noch in Worms aus Ärger über seine bei der Kaiserwahl erlittene Niederlage auch in der lutherischen Frage dem Sieger Widerstand leistete, sich bald darauf durch die Kurie kaufen ließ. Für die Versorgung seiner Brüder mit Bistümern und Abteien gab er die durch seinen Bruder Wolfgang, einen Schüler Wittenbergs, geförderte evangelische Richtung preis. Damit aber war auch die Hebung der Universität im Geiste der neuen Bildung erschwert. Auch hier hatte Wimpfeling die Schwerfälligkeit und Unverständlichkeit des grammatischen Unterrichts, die Rückständigkeit der Juristen, die Unfruchtbarkeit der Theologen mit ihren dialektischen Spitzfindigkeiten getadelt und mehr Rücksichtnahme auf die religiösen Bedürfnisse des Volkes gefordert. Wie fühlbar aber die von dem Pfalzgrafen übernommene

---

1) Vgl. meine Arbeiten in ZORh. XIII (1898), S. 264ff.; XXI, S. 262ff. (Wimpfelings kirchliche Unterwerfung); Hutten und die Ref. S. 407. J. Gény, Die Reichsstadt Schlettstadt 1490—1536, 1900, S. 67ff.

2) Der geschichtliche Hintergrund vortrefflich gezeichnet von J. Wille („Der Humanismus in der Pfalz") in ZORh. XXIII (1908), S. 9—41.

Verpflichtung zur „Verteidigung des Glaubens" war [1], ergibt sich aus dem Verstummen Hermanns von dem Busche, der vorher nach dem Urteil des Erasmus „Hutteno furiosior" gegen Rom und seine theologischen Parteigänger aufgetreten war [2].

Nach Köln durfte er nicht wieder zurückkehren, wo nach der Wiedereinsetzung Hochstratens in seine Ämter und Würden die scholastisch-papistische Richtung wieder unumschränkt herrschte. Hier mußten daher auch die noch 1520 dem Erasmus und Buschius sekundierenden Literaten wie Joh. Caesarius und Jak. Sobius sich nun vorsichtig zurückhalten. Ihr unreifer Mitläufer, der als solcher von Hochstraten angegriffen worden war, Graf Hermann von Neuenahr, schwieg, seit sein Streben nach der Dompropstei befriedigt war [3]. Man darf also den Umfall dieses unbedeutenden, eiteln Menschen, der von Hutten über Gebühr gepriesen worden war, „dem Humanismus" ebensowenig als ein Zeichen von Schwäche anrechnen, wie das Zurückweichen manches armen Gelehrten, der sich dem Elend oder noch härterer Verfolgung ausgesetzt sah, wenn er an solcher Wirkungsstätte wagte, gegen den Stachel zu löken. In Köln hatte der gegen die Kurie damals schon verstimmte Erzbischof, Graf Hermann von Wied, zunächst die Veröffentlichung des Wormser Edikts hinausgeschoben [4]. Aber im November 1521 erschien Aleander noch einmal in Köln, um mit Hochstraten und den Häuptern der theologischen Fakultät das weitere Vorgehen gegen Reuchlinisten, Erasmianer und Lutheraner zu verabreden. Dann wurde der Erzbischof durch eine Deputation von vier Doktoren veranlaßt, Ausführungsbestimmungen zum Wormser Edikt zu erlassen [5]. So kündigte sich an der niederrheinischen Hoch-

---

1) Knepper a. a. O., S. 306ff. R. Lossen, Die Glaubensspaltung in Kurpfalz. Freiburger Diözesanarchiv XVIII, 213ff., wo Jak. Sturm irrig als Neffe W.s bezeichnet wird. Kalkoff, Aleander gegen Luther, 1908, S. 128ff. Wormser Reichstag, S. 13, Anm. 7.

2) Der Humanist H. v. d. B. und die lutherfreundliche Kundgebung auf dem Wormser Reichstage vom 20. April 1521. ARG. VIII (1911), S. 379 Anm.

3) Hutten u. d. Ref., S. 109; Kalkoff, Die Vermittlungspolitik des Erasmus, ARG. I, 1904, S. 59, Anm. Böcking I, S. 164ff.

4) Über das Verhältnis des Erzbischofs, der sich in Worms der Ächtung Luthers widersetzt hatte, zu dem Verfolgungserlaß vgl. ZORh. XXXII, S. 414ff., bis S. 443.

5) Aleander gegen Luther, S. 49ff. Noch im Frühjahr 1521 brachte Pfeffer-

schule der Geist der Verfolgung an, dem dann 1529 trotz der irenischen Absichten des Erzbischofs die humanistisch gebildeten Verkünder der evangelischen Lehre, Clarenbach und Fliestedten, zum Opfer fielen.

Auch in Mainz wurde die Verbindung humanistischer Bildung mit evangelischer Überzeugung von Anfang an argwöhnisch überwacht. Hier war der als Verbündeter Hochstratens gegen Reuchlin bekannte Domprediger und Professor der Theologie Bartholomäus Zehender 1519 gestorben; aber jetzt übernahmen die Häupter des Domkapitels, der Dechant Lorenz Truchseß von Pommersfelden, der Generalvikar Dietrich Zobel und Valentin von Tetleben, der Gesandte an der Kurie, die Verteidigung der Kirche mit solchem Erfolg, daß Capito und Hedio bald den Boden unter den Füßen verloren und sich nach Straßburg zurückzogen. Ihre Freunde, der humanistisch gebildete Domprediger Peter Eberbach und die Magister Camerlander und Ambach, wurden dann bei Gelegenheit der Unterdrückung des Bauernaufstandes mundtot gemacht; zugleich aber wurde (November 1525) in dem von Luther sofort scharf bekämpften „Ratschlag der ganzen mainzischen Pfafferei", d. h. aller zur Kirchenprovinz gehörigen Domkapitel, ein rücksichtsloses Vorgehen gegen die „aufrührerische und ketzerische Lehre Luthers" beschlossen [1]. Und so mußte auch an der Universität Mainz das wissenschaftliche Leben bald erlöschen. Die Vollendung der Livius-Übersetzung fiel dem Frankfurter Rektor Jakob Micyllus, einem Schüler Melanchthons, anheim.

In Leipzig hatte der Humanismus bei dem heftigen Widerstand der angesessenen Dozenten nur spät Fuß fassen können; Wanderlehrer wie Hermann von dem Busche hatten hier keine Seide gesponnen. Erst als im zweiten Jahrzehnt der Engländer Richard Crocus das Griechische und Petrus Schade (Mosellanus) die geläuterte Latinität im erasmischen Geiste vertraten, konnten sie einen Kreis hervorragender Schüler um sich versammeln, wie Valentin Trotzendorf, Kaspar Cruciger, Stephan Roth, Julius

---

korn die letzte und frechste Schmähschrift gegen Reuchlin heraus. Hutten u. d. Ref., S. 581 und H. A. Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens der wissenschaftl. Bildung, 1827 ff. II, S. 443 ff. Sie enthielt „nichts als schalen Aberwitz und pöbelhafte Schimpfereien".

1) Münchener Lutherausgabe III, S. 233 ff. 320; Vagantenzeit, S. 192 ff. 213 ff.

von Pflug und besonders den späteren Begründer der Mineralogie Georg Agricola. Es ist bekannt, wie Mosellan sich bei Gelegenheit der Leipziger Disputation, die er mit einer der Bedeutung des Kampfes wenig entsprechenden Rede einleiten durfte, sich doch mit warmer und verständnisvoller Teilnahme über Luthers Person äußerte. Weniger beachtet wurde, daß er unmittelbar darauf nach Erfurt eilte, um den dortigen Erasmianern seine Eindrücke mitzuteilen und dem anmaßenden Auftreten Ecks entgegenzuwirken [1]. Er hat sie dann im irenischen Sinne zu beraten und diesen Standpunkt bei innerlicher Hinneigung zu Luthers Sache auch ferner geltend zu machen versucht. Man darf aber von dem kränklichen Gelehrten, der schon 1524, erst 31 Jahre alt, starb, keine heroischen Entschlüsse verlangen, zumal Leipzig unter der strengen Obhut des Herzogs Georg und der Aufsicht seines Sekretärs Hieronymus Emser stand. Der Landesherr hat zwar das Wormser Edikt erst nach seiner Anerkennung durch die Reichsstände (1524) veröffentlicht und vorher nur durch einen eigenen Erlaß vom 10. Februar 1522 den Anhängern Luthers den Aufenthalt in seinem Gebiet verwehrt und kirchenfeindliche Schriften verboten [2]. Doch hat er über seiner Landesuniversität sorgsam gewacht. Wenn hier 1518 die theologische Fakultät ein Gutachten über die Kraft des Ablasses ablehnte, aber den Erzbischof von Mainz gleichzeitig ersuchte, den Streit zwischen Luther und Tetzel durch eine Synode von Bischöfen, Prälaten und Doktoren untersuchen und beilegen zu lassen [3], so war der eigentliche Grund zu diesem höchst gefährlichen Vorschlage, der bei der zwischen Leipzig und Wittenberg herrschenden Eifersucht doppelt auffällig ist, die Abneigung der Weltgeistlichen gegen die gerade in Leipzig sehr gut vertretenen und entsprechend herrschsüchtigen Dominikaner (Paulaner) [4]. Unter dem belebenden Antrieb erasmischen Geistes bereitete sich aber

---

1) H. u. Ref. in Erfurt, S. 41. Einen oberflächlichen, charakterlosen Mitläufer, wie Heinrich Stromer aus Auerbach, den Leibarzt des Erzbischofs von Mainz, sollte man überhaupt nicht als „Humanisten“ bewerten. Hutten und die Ref. S. 60—65.

2) Entstehung des Wormser Edikts, S. 287 ff.

3) ZKG. XXXI, 53. F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Georgs von Sachsen, 1906, I, S. 49 f.

4) Über ihr Oberhaupt Hermann Rab vgl. jetzt G. Buchwald im ARG. XXII (1925). ZKG. XXXII, S. 36. XXXIII, S. 1 ff. u. ö.; ebenda S. 67—70 über den „Lesemeister“ des Klosters, Markus von Weida.

auch hier, wie in Erfurt unter dem Einfluß des Justus Jonas, eine verheißungsvolle Verbindung von Philologie und Theologie vor. Mosellans Schüler Agricola, der soeben als Lateinlehrer in Zwickau eine vernünftige Grammatik für den ersten Unterricht verfaßt hatte, folgte bei seiner Rückkehr nach Leipzig dem Beispiel seines Lehrers, der selbst über das Johannesevangelium, über paulinische Briefe und Schriften Augustins las, und veröffentlichte zwei theologische Abhandlungen, die bei gesunder Kritik seine Vertrautheit mit der Bibel und den Kirchenvätern beweisen [1]. Nach dem Tode Mosellans wandte er sich in Italien überwiegend seinen naturwissenschaftlichen Forschungen zu und wurde auch später bei allem Verständnis für die Reformation der alten Kirche erhalten durch seine irenische Stimmung und die grundsätzliche Ablehnung einer auch das Vaterland zerrüttenden Kirchenspaltung.

Dieser Vorbehalt bildete auch die Grenze, die sich Erasmus von vornherein für sein Zusammengehen mit Luther in den entscheidenden Jahren von 1519 bis 1523 gesetzt hatte [2]. Innerhalb

1) O. Clemen im Neuen Arch. f. sächs. Gesch. XXI (1900), S. 265ff. Reinhold Hofmann, G. Agricola, 1905, S. 9—21. 108ff.

2) Im Hist. Jahrbuch XLI (1921), S. 52ff. hat sich E. König mit diesem Ergebnis meiner Arbeiten einverstanden erklärt: Erasmus sei „vorübergehend Luthers Bundesgenosse geworden, weil er in der durch Luther entfesselten Bewegung einen willkommenen Hebel zur Durchsetzung seiner eigenen kirchlichen Reformpläne erblicken zu können glaubte; er habe ihm daher aus taktischen Gründen Vorschub geleistet, solange als die Auswirkung seiner Lehre innerhalb der Kirche, an deren Bestand er nicht gerüttelt wissen wollte, noch irgend möglich schien“, und habe „der lutherischen Bewegung ein gewisses Maß von Hilfe geliehen, um sie vor schneller Unterdrückung zu bewahren“ (S. 53. 74f.). Um nun aber gegen ein „tendenziöses Geschichtsbild“ polemisieren zu können, in dem das rücksichtslose Vorgehen der Kurie gegen Erasmus und dessen Opposition gegen die Omnipotenz des Papsttums stark hervortritt, beschränkt er seine Quellenkritik auf die Auslegung des Antwortschreibens des Erasmus an Luther vom 30. Mai 1519, ohne Beziehung auf seine gleichzeitigen Erklärungen an Friedrich den Weisen, in denen sich seine warme persönliche Teilnahme an Luthers Geschick ausgesprochen findet, die König in jenem für die Öffentlichkeit bestimmten Schreiben vermißt. Ferner wird eine „rückhaltlose“ Unterstützung Luthers und eine „vollkommene innere Übereinstimmung“ beider bestritten, die ich nie behauptet habe. Für die kirchenpolitische Tätigkeit des Erasmus bin ich stets von dem oben formulierten Vorbehalt ausgegangen, der jedoch für die Jahre ihres Einvernehmens zurücktrat, weil damals noch niemand eine Kirchenspaltung beabsichtigte und sie nicht einmal für nahe bevorstehend hielt. In Rom glaubte

derselben war er jedoch mit äußerster Rührigkeit und Kühnheit bemüht, Luthers volkstümliche Autorität für die von ihm lange vor Luther angestrebte Reform der Kirche von innen heraus nutzbar zu machen. Denn er erkannte, daß in Luther „ein Prophet von größter agitatorischer Fähigkeit“ erstanden sei [1], der die früher von verschiedenen Seiten ausgegangenen Angriffe zu vereinigen wußte. Doch hat man zu Unrecht angenommen, daß das Gelingen des Ansturms durch eine weitgehende Schwächung der kirchlichen Macht erleichtert wurde. Die römische Kirche sei „nur noch ein Schatten dessen gewesen“, was sie im Mittelalter vorstellte, zumal ihr „das Volk in Deutschland tatsächlich entwachsen gewesen sei“. Aber dabei wird schon die von katholischen Forschern gern betonte religiöse Stimmung der Massen am Ausgang des 15. Jahrhunderts nicht genügend berücksichtigt. Auch war der Kirche und besonders der innerkirchlichen Machtstellung des Papsttums durch

man, Luthers und seiner Anhänger mit Hilfe des weltlichen Armes noch Herr werden zu können, und hat auch mit Erasmus in dieser Hinsicht keine Ausnahme gemacht. Und dazu war man um so mehr entschlossen, weil Erasmus „die unbeschränkte Regierungs- und Lehrgewalt des Papstes“ keineswegs als „geschichtlich verständliche Erscheinungsform der Kirche“ hinnehmen wollte, noch dazu in ihrer damaligen Entartung, sondern die Einheit der Kirche auch durch die episkopale Verfassung der alten Zeit unter Mitwirkung der wissenschaftlichen Autoritäten gesichert zu sehen wünschte. Noch weniger habe ich eine „vollkommene, rückhaltlose, innere Übereinstimmung“ angenommen, die Erasmus als „überzeugten Anhänger Luthers und seines dogmatischen Systems“ erscheinen ließe (S. 53f. 65ff. u. ö.). In den gekünstelten Antithesen über die beiden Charaktere (S. 73 und 55, Anm. 2) wird Erasmus als der Mann „der zersetzenden Kritik“ hingestellt. Doch war ihm mit Luther der Ausgangspunkt von der Mystik, die in den Niederlanden die besondere Form der „devotio moderna“ angenommen hatte, ferner das Festhalten an dem schlichten evangelischen Kern des Christentums bei Abwehr seiner Entstellung durch die Scholastik, endlich die starke moralische Tendenz unter scharfer Kritik der kirchlichen Mißstände gemeinsam. Wie weit ihre philosophische Grundanschauung und ihre ganze Wesensart voneinander verschieden war, habe ich nie verleugnet; doch hat man auch in der Frage der Rechtfertigung eine frühere Gemeinsamkeit beider gegenüber dem laxen Skotismus unter Hinneigung des Erasmus zum Thomismus festgestellt, wie auch Kajetan als Kommentator des Aquinaten die vorschnelle Verketzerung Luthers ablehnte. Zu einem „rückhaltlosen, überzeugten Vorkämpfer der evangelischen Wahrheit“ brauchte ich jedenfalls einen Erasmus nicht erst zu „stempeln“ (S. 70). Vgl. die Charakteristik im ARG. I (1904), S. 1—6.

1) Haller, Ursachen der Reformation, Festrede 1917, S. 6ff. 43; Ritter, ZKG. XLIII, S. 170.

die wissenschaftliche Arbeit der Bettelorden, voran der Dominikaner, neue Kraft zugewachsen, und die Volkstümlichkeit mancher ihrer Einrichtungen, wie der Ablässe, der Heiligenverehrung, der Wallfahrten hatte kaum abgenommen. Der Vorteil der höheren Stände, besonders des deutschen Adels, war eng mit ihren hierarchischen Einrichtungen und ihrem ungeheuern Reichtum verflochten. Am Sitz der Kurie war die Einbuße an sittlicher Hoheit durch die straffere Ausbildung des päpstlichen Absolutismus und der Bürokratie ausgeglichen[1]. Die vollendete Unterwerfung des Kirchenstaates und der regelmäßige Zufluß gewaltiger Geldmittel ermöglichten den letzten Renaissancepäpsten, europäische Politik zu treiben und sich bündnisfähig in die Reihe der Großmächte zu stellen, so daß Erasmus mit Recht seine Freunde in Erfurt und in Wittenberg auf den Rückhalt hinwies, den das Papsttum, diese „pestis christianismi", an den weltlichen Fürsten habe[2]. Er wurde bald darauf durch das zur Zeit des Wormser Reichstags abgeschlossene Bündnis zwischen Karl V. und Leo X. noch außerordentlich verstärkt.

So hat es denn in der Tat neben dem Willen zum Handeln einer Fülle geistiger Kraft bedurft, die aus den Tiefen sittlicher und religiöser Empfindungen und nationaler Anlagen genährt wurden, um den aufs neue vereinigten mittelalterlichen Weltmächten gegenüber dem Geiste einer neuen weltgeschichtlichen Epoche zum Durchbruch zu verhelfen[3]. Was nun den Anteil der beiden großen Führer an diesem Werke betrifft, so hält Haller[4] mit Recht daran fest, daß „die Kritik des Erasmus an der damaligen Kirche sich mit dem deckte, was später die Reformatoren erstrebten". Doch geht er schon zu weit, wenn er daran erinnert, daß „Luther von vielen für einen Jünger des Erasmus gehalten wurde, oder daß dieser

1) Vgl. zum Obigen Kalkoff, Luthers Heldenzeit. Wegweiser für das werktätige Volk. IV. Jahrgang, 1917, Heft 10, dazu den in meinen Arbeiten „zu Luthers römischem Prozeß" geführten Nachweis, daß Leo X. und seine Berater die von Luther drohende Gefahr keineswegs unterschätzt, sondern schon im ersten römischen Verfahren von 1518 sogar mit anstößiger Überstürzung zu beseitigen versucht haben.

2) Erasmus, Luther und Friedrich, S. 35f.

3) Vgl. Ritter a. a. O., S. 170f.

4) ZKG. XLII, S. 328f.

„Luther zu Anfang wie seinen ungeratenen Schüler behandelt habe'"[1]. Man wird nur sagen dürfen, daß „Luther manches von Erasmus gelernt" habe, wie besonders aus seiner kritischen Behandlung des griechischen Textes und seiner lateinischen Übersetzung und Paraphrasierung des Neuen Testamentes. Doch daß Luther „in vielem von Erasmus beeinflußt worden sei", verträgt sich schon nicht mit der Tatsache, daß zuerst Luther dem älteren, berühmten Gelehrten gegenüber den tiefsten zwischen ihnen bestehenden theologischen Gegensatz geltend gemacht hat. Als der Hieronymus-Kommentar des Erasmus erschienen war (1516), legte Luther sofort in einer Disputation (15. Sept.) und einem Schreiben (19. Okt.) scharfe Verwahrung ein gegen die Überschätzung des menschlichen Verdienstes auf Grund der aristotelischen Lehre von der Kraft zum Guten und gegen die Preisgebung der augustinischen Lehre von der seligmachenden Gnade[2]. Und so weist Ritter mit Recht „auf die vielen, die innere Fremdheit beider bezeugenden Äußerungen" hin, wie denn beide ihren Freunden gegenüber auch in der Zeit ihres ge-

---

1) In einer Flugschrift, die bald nach der Rückkehr des Kurfürsten Friedrich aus Köln in Leipzig erschien und besonders dessen Antwort an die beiden Nuntien bekannt geben sollte (Deutsche Reichstagsakten. Jüng. Reihe II, S. 462. Köstlin-Kawerau, Luther, I, S. 767), wurde von Spalatin auch eine kleine Sammlung anekdotischer Erinnerungen beigefügt, die ihm von Heinrich Moller aus Zütphen und dem Augustinerprior von Gent, Melchior Mirisch, mitgeteilt worden waren (ZKG. XLIII, S. 188f.). Die Nuntien hätten Erasmus ein fettes Bistum angeboten, wenn er zugunsten des Papstes gegen Luther schreiben wolle. Der aber erwiderte: „Luther ist zu groß, als daß ich gegen ihn schreiben, ja ihn auch nur verstehen könnte; er ist so bedeutend, daß ich aus einer einzigen Seite seiner Schriften mehr Gewinn für mich ziehe, als aus dem ganzen Thomas." Ähnlich muß er sich zu dem Prior Jakob Propsts in Antwerpen geäußert haben, den er in seiner Antwort an Luther als den einzigen rühmt, der dort das Evangelium predige. Vgl. in seinem Schreiben an den Kurfürsten vom 14. April 1519: auch bei ausreichender Muße würde er sich nicht angemaßt haben, über die Schriften eines so bedeutenden Theologen ein Urteil abzugeben. Erasmus, Luther und Friedrich, S. 39.

2) Köslin-Kawerau, M. Luther, I, S. 107. 129f. Erasmus, Luther und Friedrich, S. 8ff. Ich habe jedoch nie angenommen, daß Luther jenen zu seiner „geradezu entgegengesetzten Anschauung bekehrt", daß Erasmus „dem unbekannten Professor einer kleinen, entlegenen Universität sein ganzes Wesen zum Opfer gebracht hätte". König, S. 69. 73. Daß Erasmus dem Jüngeren gegenüber von solchem Hochmute frei war, zeigt schon der ergreifende Schluß seiner „Acta academiae Lovaniensis".

heimen Einvernehmens oft schärfer urteilten, als sie öffentlich und im Ernste vertreten mochten: Luther in seiner Sorge, daß Erasmus das Wesentliche seiner evangelischen Heilslehre preisgeben, Erasmus in der Furcht, daß Luthers Kühnheit und Heftigkeit der gemeinsamen Sache schaden könne. Denn der Führer der Humanisten erstrebte mit ihnen allerdings „eine allmähliche Herstellung des ursprünglichen (von den papistischen Mißbräuchen und scholastischen Irrlehren) gereinigten Christentums"; und besonders Capito betonte immer wieder, daß dies nur zu erreichen sei, wenn die evangelischen Lehren sich in den Gemütern des Volkes festsetzten, sich unmerkbar einbürgerten. Dabei war aber auch die Überwindung äußerer Widerstände durch den wachsenden Druck der öffentlichen Meinung nicht zu entbehren. Und in dem täglichen Kampfe mit den oft unerträglich gewordenen Mißständen der herrschenden Kirche war es gar nicht zu vermeiden, daß die Laien, vorab die weltlichen Machthaber auf beiden Seiten, hineingezogen wurden. Und wenn die Freunde evangelischer Wahrheit und fortschreitender Hebung der Bildung und Gesittung in den breiten Schichten des Volkes das Errungene nicht immer wieder preisgeben wollten, mußten sie der schon in vollem Gange befindlichen Gegenwehr Einhalt zu tun suchen. Keiner hat, bei aller zur Schau getragenen Abneigung gegen den „tumultus", gegen die Beteiligung des Volkes an theologischen Streitfragen [1], diese Notwendigkeit besser begriffen als Erasmus! Keiner hat in seiner Heimat der Einwirkung seiner Feinde, der Dominikaner und Karmeliten von Löwen und Antwerpen, auf die „plebecula", ihrer verhetzenden Tätigkeit auf der Kanzel und im Beichtstuhl mehr Aufmerksamkeit geschenkt als Erasmus! Keiner hat in seinen Schriften, in den zu sofortigem Druck bestimmten „Briefen" und in den von ihm beeinflußten Flugschriften wie in seinen „Acta academiae Lovaniensis" schärfer zugegriffen als Erasmus! Keiner hatte in dieser Hinsicht schon so weitreichende Erfolge erzielt wie Erasmus mit seinem „Encomion morias", und keiner sollte hartnäckiger bei dieser Kampfesweise

1) Es war Erasmus, der im Oktober 1520 in Köln dem Kurfürsten davon abriet, die in dessen Auftrag von Spalatin besorgte Übersetzung der Verdammungsbulle drucken zu lassen, weil er fürchtete, daß der gemeine Mann aus Unmut über die Behandlung Luthers durch den Papst zu weit gehen könne. ZKG., NF. VIII [1926], S. 383, Anm. 4.

beharren als er in seinen immer wieder vermehrten „Colloquia“ [1]. Und so ist das Zugeständnis, das Ritter schließlich macht, Erasmus sei „allerdings eine vielfach schillernde, bald modern-rationalistisch, bald spätgotisch“ anmutende Persönlichkeit, überflüssig. Er war vor allem in wissenschaftlicher Hinsicht und so in theologischen Fragen Eklektiker und als eifriger Philologe sogar geneigt, sich derjenigen Autorität des kirchlichen Altertums anzuschmiegen, die er gerade herauszugeben hatte. Und er war in den Jahren des gemeinschaftlichen Kampfes der Kirchenpolitiker [2], der auf Hunderte einflußreicher Personen einzuwirken versuchte und dabei die Fühlung mit dem Bundesgenossen in Deutschland nicht verlieren wollte. Das war um so schwieriger, als beide sich in voller innerer Freiheit gegenüberstanden, wie ihre Auseinandersetzung in der Frage der Willensfreiheit beweist, als ihre Trennung durch die kirchenpolitische Lage unvermeidlich geworden war [3].

Bei dieser Sachlage ist es allerdings der einzig richtige Weg, „durch sorgsame biographische und geistesgeschichtliche Analyse in den wirklichen Kern seines Wesens und seiner historischen Be-

1) Vagantenzeit, S. 13f. Anm.

2) a. a. O., S. 7, Anm. 1.

3) Luthers Gegenschrift „Vom unfreien Willen“ ist jetzt bequem zugänglich in der Münchener Luther-Ausgabe, Bd. V (1923); doch hat Fr. W. Schmidt in der Einleitung der in meiner Arbeit von 1919 behandelten Zeit des kirchenpolitischen Einvernehmens zwischen beiden Männern keine ausreichende Beachtung geschenkt; er eignet sich nur die übliche Bezeichnung des „diplomatischen“ Briefes Luthers an Erasmus vom 28. März 1519 als eines „freilich nicht undiplomatischen“ an (S. X). — Zu der Bestimmung der „Frömmigkeit des Erasmus“ durch H. Ernst (Theol. Stud. und Kritiken, 1919, I) als eines biblisch gegründeten, moralistischen Christentums mit Beziehungen zur platonisch-stoischen Philosophie bemerkt W. Köhler in der Hist. Ztschr. 120, S. 366, daß sie dennoch antisupranaturalistisch gewesen sei, während Ritter (Hist. Ztschr. 127, S. 445) aus der Schrift „Vom freien Willen“ feststellt, daß er kein Gegner des augustinischen Dualismus und des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens gewesen sei. Da er aber dieses Werk durchaus nicht aus freiem Willen geschrieben hat, sondern um seinen erzwungenen, kirchenpolitischen Rückzug wissenschaftlich zu rechtfertigen, da es sich ferner hier um eine Frage des religiösen Gefühls handelt, die in verschiedenen Phasen der persönlichen Entwicklung und in veränderter Lebenslage auch von wechselnden Stimmungen abhängig sein kann, so ist es wohl geraten, hier mit einem endgültigen Urteil zurückzuhalten. Wernle und Troeltsch betrachten ihn als Vertreter einer nichtsupranaturalistischen Laienreligion; Dilthey spricht von seinem religiös-universellen Theismus.

deutung einzudringen“ [1]. Für die Periode seiner taktischen Annäherung an Luther tritt aber die Frage ihres inneren Verhältnisses um so mehr zurück, als Erasmus klug genug war, die theologischen und philosophischen Probleme zurückzustellen. Er hat den auf diesem Gebiet zu befürchtenden Bruch selbst dann noch hinausgeschoben, als er sich schon genötigt sah, seine Unterstützung der lutherischen Sache einzustellen und auf seine eigene Verteidigung bedacht zu sein [2]. Die aus dieser Zeit seines erzwungenen, peinlichen Rückzuges stammenden Kundgebungen, wie besonders der Brief an Laurinus und die Schmähschrift Huttens mit der Entgegnung des Erasmus, haben viel dazu beigetragen, auch seine frühere Begünstigung Luthers zu verdunkeln, wie es ja nun auch von Erasmus beabsichtigt war. Die romantische Verblendung über die Vertrauenswürdigkeit Huttens [3] und die Nichtbeachtung der Depeschen Aleanders und des Vizekanzlers [4] haben dies erleichtert. Doch ist es jetzt möglich, den Wendepunkt so genau zu bezeichnen, daß die Bedeutung des ihm voraufgehenden kirchenpolitischen Bündnisses nicht mehr verkannt werden kann. Zugleich reiht sich das gegen Erasmus gerichtete Vorgehen Aleanders der frühen Einwir-

---

1) Ritter a. a. O., S. 173.

2) König spricht S. 70 von einem „Abfall von der Sache Luthers“, der bei der mir untergeschobenen Auffassung ihres Verhältnisses zueinander allerdings kaum zu erklären wäre.

3) Vgl. meine Widerlegung der Arbeit W. Kaegis über „Hutten und Erasmus“, die auf dem Phantom einer „platonischen Humanistenfreundschaft“ aufgebaut ist (Hist. Vierteljahrschr. XXII [1921], S. 200ff. 461ff.) im „Nachtrag zur Hutten-Legende“.

4) Wenn König S. 52f. meint, daß hier „auf Grund der altbekannten Quellen“ keine „Entdeckungen“ mehr zu machen seien, so hat er nicht einmal meine auf diesen Depeschen beruhenden Feststellungen berücksichtigt, von denen ich bei der Beurteilung der voraufgehenden Überlieferung ausgegangen war. Er hat S. 57 die taktischen Maßregeln des Erasmus von dem Empfang des kurfürstlichen Schreibens an (April 1519) vortrefflich zusammengefaßt, wobei er jedoch nur von „den Jahren 1519 und 1520“ spricht, die nun einsetzende grausame Verfolgung durch Medici, Aleander und die Löwener Inquisitoren aber beiseite läßt. Und mit der Unterstützung der Forderung eines gelehrten Schiedsgerichts hat Erasmus nicht nur die „Vermeidung eines Machtspruches der kirchlichen Obrigkeit“ bezweckt: vielmehr hat er in dem Schreiben an Albrecht von Mainz den Papst zur Zurücknahme des rechtskräftigen Urteils von 1518 und im Herbst 1520 zur Verleugnung der bereits feierlich veröffentlichten Verdammungsbulle nötigen wollen.

kung der Gegenreformation auf die lutherfreundlichen Humanisten ein. Erasmus hat sich nicht erst dann „von Luther zurückgezogen", als die Möglichkeit, durch seine (auch von König anerkannte) Vermittlungspolitik „den gewaltsamen Bruch, die Sprengung der kirchlichen Einheit zu vermeiden, endgültig geschwunden war". Die gewaltsame Unterdrückung der evangelischen Bewegung wurde schon lange vor der Veröffentlichung des von Aleander erwirkten kaiserlichen Edikts eingeleitet; die Reichsstände aber haben an der Vermeidung einer Spaltung wenigstens innerhalb des deutschen Volkes erfolgreich gearbeitet bis zu dem 1524 in Nürnberg gefaßten Beschluß eines Nationalkonzils [1]. Das war allerdings der für die römischen Machthaber gefährlichste Moment, der nur durch die vereinigten Anstrengungen der romanischen Mächte, des italienischen Papsttums und des spanischen Königtums, überwunden werden konnte. Aber Erasmus war schon drei Jahre vorher in die Verteidigung gedrängt worden.

Den Mitteln und Wirkungen seines vorher gegen das Papsttum geführten Kampfes nachzugehen, wurde notwendig, als sich herausstellte, welche Bedeutung man seiner Gegnerschaft in Rom beilegte, und mit welcher erbitterten Feindschaft man von nun an darauf hinarbeitete, ihn unschädlich zu machen [2]. Schon bei der Begegnung auf dem Kurfürstentage in Köln hatte ihm Aleander seine Machenschaften gegen die Vollziehung der Verdammungsbulle so scharf und unter Anführung von Zeugen vorgehalten, daß Erasmus schließlich „errötete und verstummte". Hinterher aber behauptete er, der Nuntius hätte ihn durch Gift aus dem Wege räumen wollen, weshalb er seiner Einladung nicht gefolgt sei. Jedenfalls gab er mit dieser Verdächtigung den niederschmetternden Eindruck wieder, den die Drohung Aleanders, ihn den Vorschriften der Bulle gemäß wegen Begünstigung der Ketzerei als Gebannten zu behandeln, auf

1) Über das Verdienst Spenglers als des Führers der evangelischen Reichsstädte um dieses Ergebnis vgl. Ref. in Nürnberg, S. 51f.

2) Die weit verbreitete Annahme, als ob Erasmus mit Leo X. „auf dem besten Fuße stand", beruht vor allem auf der von Erasmus selbst in bestimmter Absicht verbreiteten Legende von der „Milde" des Papstes und seiner Vorliebe für die Wissenschaften. Selbst L. Pastor spricht gelegentlich von dem „Zufälligen und Dilettantischen" in Leos Mäzenatentum. Gesch. der Päpste IV, 1, S. 463, Anm. 2.



ihn gemacht hatte. Zugleich hatte jener verlangt, daß Erasmus zum Beweis seiner Unterwerfung sich an der literarischen Verteidigung der Kirche beteilige, was dieser jedoch nicht getan hat. Im nächsten Frühjahr hatten die Löwener Dominikaner öffentlich neue Anklagen gegen ihn erhoben; der Nuntius, der sich im Sommer 1521 anschickte, auf Grund des kaiserlichen Erlasses gegen die niederländischen Lutheraner einzuschreiten, stellte ihn auf eine Stufe mit dem Augustinerprior von Antwerpen und folterte ihn Anfang Juli in einer fünfstündigen Unterredung, wobei er ihn als Verfasser einiger der schlimmsten romfeindlichen Flugschriften verdächtigte. Er wurde in diesem Vorgehen bestärkt durch zwei ihm durch Medici übermittelte Weisungen des Papstes, Erasmus „auf den rechten Weg zurückzuführen“ und weitere Bürgschaften für sein kirchliches Wohlverhalten von ihm zu fordern. Die Versicherung, daß er mit Luther nichts zu tun gehabt habe, ihn vielmehr nun bekämpfen werde, genügte also auch nach der Auffassung der Kurie schon nicht mehr. Der Nuntius erteilte ihm daher einen weiteren Wink, indem er ihm die päpstliche Vollmacht zeigte, Pirkheimer und Spengler, die ihre schriftliche Unterwerfung eingereicht hatten, zu absolvieren, und von der „Züchtigung aller Ungehorsamen“ sprach, gegen die der Kaiser heftig aufgebracht sei. Eine spätere Unterredung benutzte er (6. Oktober), um Erasmus durch eine neue Beschuldigung derartig zu bedrängen, daß dieser nun in höchster Bestürzung seine Flucht nach Basel vorbereitete und bei erster Gelegenheit (28. Oktober) ausführte[1].

1) Anfänge der Gegenreformation II, S. 39—53. König (S. 63f.) unterstellt mir, daß ich durch den Hinweis auf „die ganz gewaltig übertriebene persönliche Gefahr, von der Erasmus inmitten ‚rachsüchtiger, erbarmungsloser‘ Feinde bedroht gewesen sein sollte“, nur seine Äußerungen „beiseite schieben“ wolle, die meiner Auffassung von seinem inneren Verhältnis zu Luther widersprechen. Aber für das Vorgehen dieser Gegner genügten schon die auch von König anerkannten „taktischen“ Maßnahmen des Erasmus. Er meint dann, daß dieser nicht mehr in Gefahr gewesen sei, als „alle anderen Anhänger Luthers, die ihren Übertritt gefahrlos hätten vollziehen können“, was jedoch für die Niederlande nicht zutrifft, wie das Schicksal der Freunde des Erasmus lehrt. Man würde gegen diesen allerdings nicht sogleich mit Kerker und Scheiterhaufen vorgegangen sein, zumal der Kaiser aus Rücksicht auf die Stimmung in Antwerpen zunächst nicht „ein halbes Dutzend Lutheraner“, wie Aleander forderte, sondern nur einen oder zwei verbrennen lassen wollte. Aber es gibt Mittel genug, um einen alternden Gelehrten von der zarten Gesundheit des Erasmus in Krankheit

Nun hat jener erste Zusammenstoß mit Aleander, bei dem ihm dieser in seinem Amte als „Spezialinquisitor und Vollstrecker" der Bulle „Exsurge" entgegentrat, erst nach der Abschiedsaudienz vom 5. November stattgefunden, in der Erasmus dem Beschützer Luthers noch in bester Laune den bekannten drastischen Bescheid über Luthers Verschulden gegeben hatte. Am 7. November reiste der Kurfürst ab. Bis dahin hatte Erasmus es vermieden, mit dem Nuntius zusammenzutreffen, doch mußte er sich endlich über dessen Haltung zu vergewissern suchen. Obwohl er sich dann aber über seine gefährliche Lage keiner Täuschung mehr hingeben konnte, bat er doch zwei Tage später um eine weitere Unterredung. Aleander lehnte sie jedoch ab, weil er fürchtete, daß Erasmus nur die von ihm vorbereitete Verbrennung der lutherischen Schriften durch Verzögerung vereiteln wolle[1]. Denn diese konnte nur in aller Heimlichkeit noch gerade am Morgen des 12. November ausgeführt werden, an dem der Kaiser von Köln aufbrechen sollte[2]. Die Besprechung hatte also am 9. stattgefunden[3]. Am 11. aber richtete

und Tod zu hetzen. Vgl. auch Vagantenzeit, S. 7f. Anm. Zu dem vielen, was König aus meinen Arbeiten „beiseite schiebt", gehört auch der Nachweis des wichtigen Unterschiedes zwischen den vertraulichen und den für die Öffentlichkeit bestimmten „Briefen" des Erasmus.

1) a. a. O. I, 84ff. Erasmus, Luther und Friedrich, S. 97ff. Dazu genügte der Aufschub um einen Tag, denn der Akt war nur während der Anwesenheit des Hoflagers ausführbar.

2) Vgl. Aleander gegen Luther, S. 46ff. Einige Monate vorher hatte Erasmus die Verbrennung der lutherischen Schriften in London, die durch Lee und Standish betrieben worden war, um einen Präzedenzfall zu schaffen, durch seinen Einfluß auf den Kardinal Wolsey vereitelt. a. a. O., S. 93f.

3) Zu dem Bericht Aleanders an den Vizekanzler vom 8. Februar 1521 (Kalkoff, Depeschen Aleanders, S. 75ff.) muß man sich vergegenwärtigen, daß Erasmus sich inzwischen in Rom beschwert hatte und daß der Nuntius nun zunächst sein Vorgehen als möglichst schonend hinzustellen suchte. Erasmus erzählte noch 1529 in seiner „Antwort an den Grafen Alberto Pio von Carpi", wie Aleander in seiner Gegenwart gedroht habe, der Papst habe so viele Fürsten gestürzt, er werde auch mit drei lausigen Schulmeistern fertig werden, was Erasmus auch auf sich selbst beziehen mußte (H. von der Hardt, Hist. literaria reformationis. Pars I: De bonis literis et Erasmo, num fuerint fons reformationis. Frankfurt 1717, fol. 169). Und seinen Gesamteindruck, daß er hätte fürchten müssen, von Aleander vergiftet zu werden, wenn er dessen Einladung gefolgt wäre, hat er so rückhaltlos wiedergegeben, daß auch Luther davon erfahren hatte, wenn er in seinen Tischreden äußerte, Aleander, dieser „homo impurissimus,

Erasmus einen kurzen, vertraulichen Brief an Jonas, dem er mitteilte, was Aleander für den morgenden Tag im Schilde führe. Nun hatten sich im Frühjahr 1520 auf den Wunsch des Erasmus seine „Verehrer aus der sodalitas literaria Erphurdiensis" zusammengetan, um durch „Epigramme gegen Eduard Lee" den Meister in seinem Kampfe gegen diesen Kritiker der zweiten Ausgabe des Neuen Testaments zu unterstützen. Noch im Sommer war Joh. Draco, bald darauf lutherischer Prediger in Miltenberg am Main, im Auftrage des Rektors Ludwig Platz nach Löwen gegangen, um dem Verbündeten Bericht über die Lage in Deutschland zu erstatten[1]. In seinem Dankschreiben war Erasmus für die allmähliche Durchführung einer Studienreform eingetreten und hatte die Unterstützung Luthers in seinem Kampfe gegen die unfruchtbare scholastische Theologie für die Pflicht jedes wahrheitliebenden Gelehrten erklärt, auch noch besonders auf die Angriffe jenes Engländers hingewiesen. Jetzt verlangte er, daß die verabredete Gegenwehr unterbleibe: „epistolas in Leum ... supprimendas duxi." Der Grund, daß man ihn nicht zum Anschluß an die Gegner treiben dürfe, wird schon durch die Bemerkung entkräftet, daß diese selbst nicht viel von ihm hielten. Und die matte Versicherung: „faveo veritati evangelicae" war nur dazu bestimmt, den erzwungenen Rückzug zu verhüllen[2]. Wer aber wagt es, nach dem Vorgehen Aleanders, deshalb einen Stein auf ihn zu werfen!

---

versutus et veneficus" sei im Beginn der Reformation nach Deutschland gekommen, und damals habe ihn Erasmus eines Giftmordversuchs beschuldigt und ihm den Empfang verweigert. H. E. Bindseil, M. Luthers colloquia. Lemgo 1866. III, S. 302.

1) H. und Ref. in Erfurt, S. 30f. 49, Anm. 3.

2) P. L. Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi R., 1922, IV, Nr. 1127. 1157. In meiner Untersuchung über „Die Vermittlungspolitik des Erasmus" (ARG. I, 1904, S. 55) hatte ich noch angenommen, daß Erasmus sich zum Rückzug entschlossen habe infolge der bitteren Enttäuschung, die ihm die erste Bücherverbrennung in einer deutschen Reichsstadt bereitete. Aber wie sich 1908 aus den Universitätsakten feststellen ließ, beruht die Haupt- und Staatsaktion vom 12. November auf einer sofort von den Dominikanern zur Verhüllung ihrer Niederlage verbreiteten Legende, die sogar in Nürnberg geglaubt wurde. Da weder der kaiserliche Hof, noch der Erzbischof und das Domkapitel, am wenigsten der Stadtrat und die Universität trotz aller Bewerbungen Aleanders sich zur Teilnahme herbeigelassen hatten (Aleander gegen Luther, S. 46f. ARG. I, S. 71f.), so konnte allerdings durch eine Handvoll Studenten die „vorsichtige" Demon-

Aus seinem voraufgegangenen Feldzuge zugunsten Luthers sei nur kurz erinnert an das feierliche Übereinkommen mit dem Kurfürsten von Sachsen: daß es die Pflicht eines christlichen Fürsten sei, darüber zu wachen, daß nicht ein Unschuldiger des Schutzes seiner Landeshoheit beraubt und unter religiösen Vorwänden der Rachsucht seiner Feinde geopfert werde. Luther bewähre aber die schriftgemäße Wahrheit seiner Lehre durch die Heiligkeit seines Wandels[1]. Die positiven Grundzüge für das gemeinsame „taktische" Vorgehen entwickelt er in der Antwort an Luther dahin, daß er selbst die wissenschaftliche Arbeit an den Quellen der christlichen Religion fortsetzen würde, und daß sie beide die so gewonnene Erkenntnis durch eine Reform der Universitäten der studierenden Jugend vermitteln sollten. Bei der unvermeidlichen Polemik solle die Person des Papstes aus dem Spiele gelassen, aber der Mißbrauch des Primats durch die scholastischen Theologen und die Bettelorden bekämpft werden. Die volkstümlichen Einrichtungen der Kirche, die mit dem Geiste Christi nicht vereinbar seien, wie die Ohrenbeichte, die Ablässe und die Zeremonien, Mönchtum und Zölibat, sollten durch schriftgemäße Beweisführung erschüttert werden[2]. An Stelle des von den Dominikanern erschlichenen päpstlichen Urteils vom 23. August 1518 sollte, wie in dem Schreiben an Albrecht von Mainz ausgeführt wird, ein durch die Universitäten zu stellendes Schiedsgericht treten. Erasmus wollte dann angesichts des Wormser Reichstages den weltlichen Mächten, vor allem dem Kaiser, die er durch eine weitgespannte

---

stration der theologischen Fakultät vereitelt werden, von deren Vornahme in früher Morgenstunde niemand etwas erfahren hatte und durch die auch Erasmus nicht weiter entmutigt werden konnte. Das Entscheidende war der am 9. ihm persönlich kundgegebene Vernichtungswille der Kurie. Die Unterredung mit dem Nuntius fand erst nach der von Erasmus verschmähten Hauptmahlzeit statt; doch dürfte ihre Wirkung schon in dem noch vom 9. November datierten Schreiben an Peutinger (Allen IV, Nr. 1156. ARG. I, S. 12. 36) zu beobachten sein, da Erasmus hier den Angriff auf die Echtheit der Bulle eingestellt hat und ihre Suspendierung oder zum mindesten einen Aufschub in ihrer Vollstreckung nur mehr von der fiktiven „Milde" des Papstes erwartet.

1) Erasmus, Luther und Friedrich, S. 39f. 46f.

2) a. a. O., S. XIIf. 54ff. König, S. 59. Bei den „mehr als jüdischen Zeremonien" ist in erster Reihe an die Messe zu denken, was Erasmus klugerweise nicht bestimmter aussprach.

Beeinflussung der Fürsten und Staatsmänner zu gewinnen suchte, größeren Anteil an der Besetzung einräumen. Er konnte sogar in dieser Frage mit dem bei Maximilian I. und seinen Räten sehr angesehenen Dominikanerprior Joh. Faber von Augsburg eine Strecke weit Hand in Hand gehen. Denn dieser hielt an der Superiorität der Konzilien auf Grund der episkopalen Verfassung der Kirche fest und wollte den Bannspruch des Papstes durch eine ähnliche Versammlung von gelehrten Vertrauensmännern der Könige und Kurfürsten beseitigen[1]. Doch sorgten die Löwener Theologen alsbald dafür, daß die Bulle „gegen Luther und seine Anhänger", vor allem an Erasmus selbst vollstreckt wurde, indem sie ihn aus ihrer Fakultät ausschlossen[2].

Es war also äußerer Zwang, was dem taktischen Zusammengehen des Erasmus mit der lutherischen Reformation ein Ende bereitete und ihn aus der Heimat vertrieb. Ähnlich wurde er 1529 durch den tumultuarischen Sieg der Evangelischen in Basel und die Unduldsamkeit der neuen Staatskirche auch aus diesem Asyl verscheucht[3]. Doch hat er sich stets davor gehütet, den Plan zu verwirklichen, den er schon 1520 dem Nuntius als eine der „Bürgschaften" für seine Zuverlässigkeit vorgespiegelt hatte: die zur Abwehr der Lutheraner nötigen Studien mit seiner, des Bibliothekars der Vaticana, Unterstützung in Rom zu machen. Schon 1522 versuchte der Bischof von Trient, ihn aus seiner Zufluchtstätte herauszulocken, doch vergeblich[4]. Auch zu der wissenschaftlichen Fehde gegen Luther hat er sich nur unter dem empfindlichen Druck des Kaisers wie des Papstes entschlossen[5]; dafür hat er seine eigenste Kirchenpolitik, wie er sie in dem ersten Schreiben an Luther ent-

1) ARG. I, S. 6—23.

2) a. a. O., S. 31.

3) Wackernagel, Humanismus und Reformation in Basel, S. 470f. 520.

4) Wormser Reichstag, S. 107 f.

5) Vgl. die Untersuchung K. Zickendraths (ZKG. XXIX, S. 22—28) über „eine anonyme Kundgebung (des Erasmus) aus dem Jahre 1522 im Lichte seiner Stellung zur Reformation", die von Pellikan unterzeichnete, aber von Erasmus verfaßte Vorrede zu Schatzgers „Scrutinium ... de conciliatione dissidentium dogmatum". Der Versuch eines friedlichen Ausgleichs auf Grund der hl. Schrift soll sich nach dem Vorschlag Schatzgers wie des Erasmus vor allem auch auf die Frage der Willensfreiheit erstrecken. Dieser hoffte also auch darüber sich noch mit Luther verständigen zu können.

wickelt hatte, in den erwähnten „Colloquia", wie besonders in der Schrift „De sarcienda ecclesiae concordia" (1533) bis an sein Ende fortgesetzt.

Wie weit er sich in der Zeit des antikurialistischen Einvernehmens in den grundlegenden Fragen christlicher Theologie und Weltanschauung mit Luther eins gefühlt haben mag, läßt sich in manchen Fragen nicht mit Sicherheit feststellen, zumal Erasmus bereit war, seinerseits das Trennende um des großen Zieles willen zurückzustellen. Aber selbst in der „Diatribe de libero arbitrio" treten die ihnen gemeinsamen Züge [1] deutlich hervor: die augustinische Lehre von der Erbsünde, der Inspirationsglaube, der ethische Dualismus bei asketischer Grundstimmung und Jenseitshoffnung. Doch muß dahingestellt bleiben, ob nicht Erasmus in seiner damaligen Lage diese ihn zugleich mit der mittelalterlichen Kirche verbindenden Gedanken stärker hervorgehoben hat, als er einige Jahre vorher getan hätte. Noch 1520 beklagte sich Luther, daß Erasmus sich nicht entschließen könne, die letzten Folgerungen zu ziehen, also sich seiner Rechtfertigungslehre anzuschließen [2]. Jetzt zeigte es sich, daß dieser den aristotelischen Unterbau des scholastischen Systems [3] festzuhalten entschlossen war, der sich mit seinem ethischen Eudämonismus wie mit seiner rationalistischen Laienfrömmigkeit bestens vertrug. Aber auch gemeinsame Gegensätze gegen die Scholastik hatte Erasmus ebenso wie Luther aus der Zeit ihrer Nachblüte überkommen; sie betrafen zwar mehr die Außenseite des religiösen Lebens, wie die als Bewährung christlicher Gesittung geforderten frommen Werke im Geiste der Brüder vom gemeinsamen Leben [4] statt der unfruchtbaren Kontemplation und der entarteten kirchlichen Werkheiligkeit, statt der Erörte-

1) Vgl. Ritter, Hist. Ztschr., S. 127. 443f.

2) Erasmus, Luther und Friedrich, S. XVI. 91f.

3) Wenn die italienischen Platoniker, wie Ficino und Pico, ihre „Philosophie Christi", wie auch der Lieblingsausdruck des Erasmus lautete, bei den großen Heiden wiederfanden, so war diese Beweisführung aus dem „consensus gentium" auch der Scholastik von jeher geläufig gewesen nnd wurde auch von Luther geschätzt.

4) Die Bedeutung der auf die Niederlande beschränkten volkstümlichen Bewegung der „devotio moderna" darf jedoch nicht überschätzt werden, wie J. Pusino gegen A. Hyma (The christian Renaissance) in der ZKG. XLIV (1925), S. 624 mit Recht betont.

rungen metaphysischer Fragen die Predigt der unmittelbar aus der Bibel gewonnenen schlichten Lehre Christi unter Verzicht auf das überwuchernde, „mehr als jüdische" Zeremonialwesen. Doch zeigt dann wieder die geschichtliche Folge der von Erasmus im Laufe seines früheren Lebens empfangenen Eindrücke, wie sich deren Gesamtwirkung auf ihn von der Geisteswelt Luthers unterscheiden mußte. Die Entwertung der kirchlichen Gnadenmittel durch die Mystik hatten beide nachempfunden, nur daß Luther in der Babylonica die praktischen Folgerungen mit einer Kühnheit zog, die Erasmus vom Standpunkte seiner Kirchenpolitik aus mißbilligen mußte. Den reformatorischen Forderungen Gersons, die ihre Spitze gegen den Primat richteten, seiner Empfehlung vertieften Bibelstudiums und seinem Versuch, die scholastische und mystische Denkweise einander anzunähern, haben beide Verständnis entgegengebracht. Auch die kritischen Verdienste des Cusanus um die Widerlegung der konstantinischen Schenkung und der pseudoisidorischen Dekretalien mußten beiden Gegnern päpstlicher Allmacht willkommen sein; doch konnte nur Erasmus an den pantheistischen Zügen seines theologischen Systems Gefallen finden. Laurentius Valla vollends mußte mit seiner eklektischen Philosophie die doch mehr auf die Seite Epikurs als der Stoa neigte, einem Luther unsympathisch sein, während der rationalistisch veranlagte Erasmus bei ihm mehr als eine verwandte Saite erklingen hörte [1]. Die kritische Schärfe dieses bahnbrechenden Humanisten, die Erasmus sich in seinem Kampfe mit dem Mönchtum wie mit der Vulgata zum Muster nahm, in seinem „Encomion" wie in den „Annotationes in Novum Testamentum", konnte Luther schon ihres frivolen Grundtones wegen nicht ohne weiteres auf sich wirken lassen. Bei Erasmus wurde sie durch die Schule der „devotio moderna" und durch die ihm von Colet vermittelten neuplatonischen und paulinischen Gedankengänge gemildert. Luther hat sich an den Apostel unmittelbar, ohne die verflachende rationalistische Vermittlung des Giovanni Pico, gewendet, dessen Wirkung auf weitere Kreise deutscher Humanisten bisher überschätzt worden ist [2].

---

1) Ritter, S. 441. 445. Es kommen hier besonders die beiden Schriften „de voluptate ac de vero bono" und „de libero arbitrio" in Betracht. Über die Aufnahme der Schriften Vallas bei den deutschen Humanisten vgl. Vagantenzeit, S. 223 ff. 2) Vgl. Pusino oben S. 75 ff.

Es lohnt, sich diese Fülle von Anregungen und Richtungen, die zunächst aus der Spätscholastik, in zweiter Reihe auch aus Italien in die neue Bewegung hinüberwirkten, zu vergegenwärtigen, weil sich zeigt, wie mannigfaltig die Stellung der einzelnen Humanisten zu den religiösen Fragen sich gestalten mußte[1]. Doch wird auch dadurch nur die ganz überwiegende Bedeutung dieser Fragen in der nationalen wie in der engen akademischen Welt Deutschlands bekräftigt. Damit tritt hier das für die italienische Renaissance allerdings entscheidende Endergebnis dieser geistigen Entwicklungsperiode zurück: daß „die christliche Kultur des Mittelalters nicht die allgemein gültige" sei[2], daß es eine rein menschliche, aus dem Altertum herüberreichende Bildung von selbständigem Werte gebe. Diese Erkenntnis ist für Nordeuropa erst unter der Führung der englisch-französischen Philosophie in die Tat umgesetzt worden; den Zeitgenossen Luthers ist sie nicht zum Bewußtsein gekommen. Die alleinige Berechtigung der christlichen Weltanschauung ist bei uns im 16. Jahrhundert nur insofern erschüttert worden, als Luther ihre theoretische und praktische Ausprägung in der Papstkirche bestritt, von der Erasmus äußerlich und förmlich sich nicht lossagen wollte. Zugleich wird veranschaulicht, wie dieser ebenso empfängliche als schöpferische Geist mit Recht als der Vertreter „des Humanismus", als Typus einer geistesgeschichlichen Synthese aufgefaßt werden kann, die nach der mit Luthers Reformation eingetretenen Scheidung in dieser Vollständigkeit nicht mehr möglich war. Soweit der Humanismus, sein geistiger Gehalt wie seine Methode, sich mit der evangelischen Kirche verband, wurde diese Führerstellung von Melanchthon fortgesetzt[3]. Dieser ergänzte dann auch, was Erasmus wie Luther, die beiden Kämpfernaturen, nicht

1) Das Auftreten „humanistischer Scholastiker" und „scholastischer Humanisten", wie sie Ritter S. 427 vorführt, ist jedoch nicht als Beweis der „inneren Unsicherheit des Humanismus" aufzufassen: es überwog der rückhaltlose Anschluß an Luthers Lehre.

2) Ritter a. a. O., S. 425. 449. Und so ist es in der Hauptsache doch wohl richtig, daß auch Erasmus „dem Geist der italienischen Renaissance innerlich fremd geblieben" ist, wenn auch J. Pusino in seiner Besprechung des Mestwerdtschen Buches diese These als „nicht bewiesen" bezeichnet. ZKG. XLIV (1925), S. 625.

3) Vgl. etwa die eindrucksvolle Würdigung seines Bündnisses mit Luther und der Reformation bei Friedensburg a. a. O., S. 116ff.

geleistet haben, die Systematik der neuen Theologie. Denn wenn Erasmus auch durch den Reichtum seiner Bildung vor allen andern dazu berufen war, so fehlte ihm doch „die systematische Begabung, um das scholastische Wissenschaftssystem zu ersetzen“[1]. Doch gilt dasselbe von Luther, dem aus der humanistischen Schulung Melanchthons in den „Loci communes“ die erste protestantische Dogmatik zuwuchs. Erasmus aber wurde auch durch seinen Mangel an dogmatischem Interesse von solchem Unternehmen abgehalten[2], wie es denn in der Tat auch nicht die Aufgabe des Humanisten war.

Damit ergibt sich aber auch eine im wesentlichen abschließende Antwort auf eine Frage, die besonders in neuester Zeit im Anschluß an das Buch Mestwerdts viel erörtert worden ist. Sein Nachweis, daß „die Frömmigkeit der devotio moderna der Ausgangspunkt für das Christliche in Erasmus“ war, wird auch von J. Pusino anerkannt. Aber mit vollem Recht stellt dieser für die weitere Entwicklung des jungen Gelehrten fest, daß dabei von dem Einfluß dieser heimatlichen Richtung „nicht mehr viel zu spüren ist“. Bei den in Cambrai und in Paris selbständiger betriebenen Studien tritt die Theologie völlig zurück; auch die Sorge um das eigene Seelenheil verflüchtigt sich; das humanistische Interesse an der Geisteswelt des Altertums, an der Hebung und Verarbeitung seiner literarischen Schätze in einer ihrer würdigen Form beherrscht ihn ganz. Und so wäre es auch verkehrt, das „von Mestwerdt nicht gelöste Problem, welche Einflüsse aus dem jungen Erasmus den künftigen religiösen Denker gemacht haben“[3], durch den Hinweis auf die von Colet ausgegangenen Anregungen, zu beantworten.

---

1) Ritter a. a. O., S. 441: Erasmus allein befähigt, eine neue Theologie zu begründen ...; doch S. 416 die Einschränkung.

2) In diesem Sinne kann man die Bemerkung Ritters gelten lassen, daß E. „im Grunde eine moralische, nicht religiöse Persönlichkeit war“ (S. 441). Damit ist auch das Bedenken Königs, als ob eine in den Tatsachen nicht begründete innere Solidarität zwischen Erasmus und Luther von mir behauptet worden wäre, erledigt. Auch Mestwerdt (Anfänge des Erasmus, S. 10) urteilte, daß dieser eine weder ausschließlich, noch überwiegend religiöse Natur war — im Gegensatz zu Luther. Die Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit, die Hebung der sprachlichen Kultur, der Weltfriede u. a. sind ihm selbstwertige Ziele, die gelegentlich religiös motiviert werden, aber die sich die Religion unterzuordnen trachten.

3) J. Pusino a. a. O.

Diese sind gewiß für die Bereicherung seiner Ideenwelt in mannigfacher Hinsicht fruchtbar gewesen; aber zum religiösen Denker im schöpferischen Sinne haben auch sie ihn nicht machen können; denn das ist er nie gewesen, noch weniger als ein theologischer Systematiker. Ungerecht aber wäre es, ihm und „dem Humanismus“ daraus einen Vorwurf zu machen.

Wenn man zugleich anzumerken pflegt, daß gerade „die freisten Geister sich von der Strenge des Luthertums abwandten“, dem somit vielleicht gerade die zur Führung berufenen Talente verloren gingen, so hat Erasmus selbst in den entscheidenden Jahren auf diese Rolle verzichtet, von der er wohl wußte, daß sie weder seiner Persönlichkeit noch dem Wesen der von ihm vertretenen geistigen Richtung entsprach. Und die wenigen, die ihrer Zeit vorauseilten, wie der Nürnberger Lateinrektor Joh. Denk oder Sebastian Franck, standen eben deshalb vereinsamt da. Die übrigen Verehrer der antiken Geisteswelt waren glücklich, in ihr die Spuren göttlicher Erleuchtung zu entdecken, die ihnen gestattete, den wesentlichen Gehalt christlicher Sittlichkeit bis auf Plato und die Stoiker zurückzuverfolgen. So gelang es den ernsteren Naturen, im Besitz dieser „wahren Philosophie“ sich um so rückhaltloser einer Lehre anzuschließen, die an die gewissenhafte Überzeugung ihrer Anhänger die ernstesten Anforderungen stellte, dabei aber ihrem wissenschaftlichen Bedürfnis Rechnung trug, indem auch sie sich auf die ersten, den griechischen Denkern zeitlich nahe stehenden und in ihrer Sprache redenden Quellen berief. Und so läßt sich meist recht genau nachweisen, aus welchen Gründen persönlicher Veranlagung oder zwingender Lebensbedingungen namhafte Humanisten bei Eintritt der Scheidung im altkirchlichen Lager verblieben sind. In welche Kümmernisse wurde noch der greise Wimpfeling in seinem heimatlichen Winzerstädtchen durch die bäuerlichen Unruhen versetzt, wie war Beatus Rhenanus wegen dieser und der Baseler Unruhen verärgert, von denen ein Amerbach und Glareanus noch härter betroffen wurden [1]. Gerade diese Schweizer stehen unter dem Einfluß der Parteileidenschaft, wenn sie die evangelische Bewegung als Feindin ruhigen Studiums und wissenschaftlichen Fortschritts anklagen. Und doch haben gerade

1) Vgl. Wackernagel, S. 470f.



diese Kämpfe um den neuen Glauben auch die Volksmassen in Stadt und Land in engere Berührung mit dem geistigen Leben gebracht, und gerade in der Schweiz haben die großen Humanisten Zwingli, Vadianus und Ökolampadius die Kluft überbrückt, den bisher den Gelehrten von seinen Volksgenossen getrennt hatte. Und gerade die sozialen und politischen Wirren haben die bisher von klerikalen Einrichtungen umwehrten Hochschulen aufgerüttelt, den das Dasein des Gelehrten umhegenden Priesterstand gelockert und so die nötige Bewegungsfreiheit für die Betätigung der neuen Kräfte gebracht. Die in der geistigen Arbeit eintretende Differenzierung, die den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft wie der Veranlagung des Einzelnen zugute kam, war doch auch eine Seite des sich immer deutlicher entfaltenden Individualismus, den man bisher etwas zu früh und einseitig für die italienische Renaissance in Anspruch genommen hat. Seine reichsten Früchte hat er zunächst in der Lebensarbeit und dem Charakterbild des Erasmus gezeitigt, seine gewaltigsten weltgeschichtlichen Folgen in der Gewissensreligion Luthers. Aber erst diese konnte sich des ganzen damals erreichbaren Kulturgehalts [1] des Altertums bemächtigen, eine Aufgabe, bei der die hispanisierten, papistischen Italiener versagten. Und wenn auch die protestantischen Humanisten sie erst in ihren Anfängen bewältigt haben, so leisteten sie damit doch ihren unverlierbaren Beitrag zum Aufbau der neuzeitlichen deutschen und europäischen Kultur. Gleichzeitig vollzog sich die engere Verbindung der in der mittelalterlichen Kirche international organisierten Wissenschaft mit den nationalen Belangen. In dieser Hinsicht ist die politische Betätigung der protestantischen Theologen im Rate der Fürsten, Staatsmänner und Heerführer der Reformationszeit, mag sie auch später auf Abwege geführt haben, mindestens eine Vorbedingung, die durch den kirchenpolitischen Feldzug des Erasmus in den Entscheidungsjahren eingeleitet, durch seinen Gesinnungsgenossen Capito zu weitreichender Geltung gebracht wurde. Und erst die Vereinigung von humanistischer Bildung und reformatorischer Sittlichkeit schuf den Nährboden für die Ent-

1) Vgl. Vagantenzeit, S. 218. Neben der Beschränktheit der Mittel kommt auch die weitgehende Gleichgültigkeit selbst führender Geister wie Erasmus gegen viele Seiten der alten Kultur, besonders ihre künstlerischen Werte in Betracht. Mestwerdt, S. 20ff. über den Aufenthalt des Erasmus in Italien.

stehung des Beamtenstandes und damit des Beamtenstaates, eine Tatsache, die selbst den Schöpfungen der großen preußischen Herrscher gegenüber dankbarer berücksichtigt werden sollte. Der gewaltigen Wirkung der lutherischen Schriften auf die Gesamtheit des deutschen Volkes, vor allem auf das Bürgertum, hat die literarische Tätigkeit des Erasmus bei den Gebildeten den Boden bereitet. Ungeachtet seines Festhaltens an der Gelehrtensprache, bedeuteten seine religiösen wie seine profanen Werke eine Popularisierung der Bildungselemente des heidnischen wie des christlichen Altertums. Gerade durch ihn wurde die humanistische Weltanschauung eine Macht in der öffentlichen Meinung, und es geschah nicht ohne seinen richtunggebenden Einfluß, daß diese sich so schnell und in so weitem Umfang für die Sache Luthers erklärte.

Damit ist sein Verdienst um die Auswirkung der großen Konstellation seiner Zeit umschrieben: das Zusammentreffen und Ineinanderwirken von Humanismus und Reformation, wobei der entscheidende Antrieb von der kirchlich-religiösen Bewegung ihrer Natur nach ausgehen mußte. Beide Faktoren haben sich auch in den führenden Persönlichkeiten in größter Mannigfaltigkeit, aber meist mit bestem Erfolg ergänzt und gesteigert, wobei billigerweise das Hauptziel und die Reichweite der damaligen Mittel berücksichtigt werden muß. Von symbolischer Bedeutung ist es in dieser Hinsicht, daß das Hauptwerk des „Erzhumanisten" Hermann von dem Busche, das „Vallum humanitatis", den Nachweis führen sollte, daß die humanistische Bildung die beste Grundlage für das Studium der Theologie sei; so hatte es auch Erasmus selbst, so hatten es Reuchlin, Pirkheimer und Locher verkündet [1]. Hinwieder ernteten die humanistischen Zeitgenossen der Reformatoren deren Dank in der Befreiung der Universitäten von der klerikalen Organisation und in der Freigabe ihrer Kräfte für die Aufgaben der philologisch-historischen Wissenschaft. Bei der überwiegend theologischen oder geistesgeschichtlichen Einstellung der diesen Fragen gewidmeten Forschung wurden endlich wichtige Beziehungen zur politischen Geschichte Deutschlands nicht entsprechend gewürdigt. Der Niedergang der humanistischen Studien wurde, abgesehen von wirtschaft-

1) Vgl. über diese wechselseitige Einwirkung den Aufsatz P. Joachimsens, Zeitwende I (1925), 1 und den Bericht in der Hist. Ztschr. 133, S. 355f.



lichen Verhältnissen, nicht sowohl von den Zänkereien im protestantischen Lager, als durch den furchtbaren Druck der Gegenreformation und die Folgen der Religionskriege verschuldet. Daß dieser Druck aber so frühzeitig und mit so verheerenden Wirkungen auf die Kultur der ihm ausgesetzten Landschaften sich geltend machte, hat man bisher nicht genügend in Rechnung gestellt. Dabei war es von größter Bedeutung für die Folgezeit, daß diese Abschnürung vom geistigen Leben der Nation außer den Niederlanden, wo sie in erschreckendem Maße gelang, gerade die bisher ebenso hoch stehenden Landschaften, die führenden Stämme des Mittelalters betraf, wo Habsburger und Wittelsbacher im Bunde mit Rom geboten und finanziell durch die Augsburger Geldmächte und später durch die geistlichen Staaten am Rhein und Main unterstützt wurden. Gerade dieses Südwestdeutschland hatte bis in die Reformationszeit hinein eine Vormachtsstellung besessen, die sich noch auf den ersten Reichstagen dieser Zeit geltend machte [1]. Sie gründete sich damals ihren besten Kräften nach auf das gebildete, in Handel und Gewerbe voranschreitende Bürgertum von Nürnberg, Augsburg, Ulm, Straßburg und Frankfurt. Gerade dieses schloß sich am innigsten und tatkräftigsten der Lehre Luthers und der protestantischen Partei an und wurde dann im Zeitalter der Gegenreformation und bei Einrichtung der napoleonischen Mittelstaaten wirtschaftlich geschwächt und politisch isoliert. So wurde der durch die kriegerischen und diplomatischen Leistungen der norddeutschen Fürsten nicht sonderlich begründete Übergang der geistigen und politischen Führung an den Nordosten, das Übergewicht der dortigen Bildungsstätten Wittenberg und Leipzig gefördert, das dann durch den Staat Friedrichs des Großen in weiterem Umfange behauptet wurde. Durch die Denker und Dichter von Weimar und Königsberg erfuhr es dann eine Vollendung, die es befähigte, auf den im 16. Jahrhundert geschaffenen Grundlagen die Einheit des nationalen Geisteslebens wieder herzustellen.

---

1) Vgl. Wormser Reichstag, S. 19.

Bemerkungen zu v. Pastors Papstgeschichte Band 10

Von Paul Maria Baumgarten, Neuötting (Bayern).

Im 10. Bande von Pastors monumentalem Werke über die Päpste[1] werden die Pontifikate von Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV. und Innocenz IX., also die kurzen Jahre von 1585 bis 1591, behandelt. Auf die drei letztgenannten Pontifikate von kurzer Dauer entfallen die Seiten 503 bis 587. Die Seiten 591—649 enthalten einen Urkundenanhang.

Schlägt man das „Verzeichnis der benutzten Archive und Handschriftensammlungen" auf Seite XVII auf, so ist man peinlich überrascht, daß das Römische Staatsarchiv mit seinen ungemein reichen Materialien für diese Zeit nicht einmal genannt ist. Da ich gerade für diese Jahrzehnte die dortigen Bestände genau durchgenommen habe, so spreche ich aus voller Kenntnis der Sache und muß es als einen schweren Mangel bezeichnen, daß von Pastor von diesen Beständen keinen Gebrauch gemacht hat. Aus dem ersten Bande meines Buches: „Neue Kunde von Alten Bibeln" hätte von Pastor entnehmen können, wenn er es nicht schon sonstwie erfahren hätte, daß er an diesem Archiv nicht vorbeigehen dürfe. Gerade die glänzenden Abschnitte des Bandes über Kunst und Wissenschaft, sowie die sonstige Bautätigkeit Sixtus' V. hätten an der Hand der Nachrichten aus dem Staatsarchive von Rom noch wesentlich interessanter gestaltet werden können. Gar manche anderen Notizen allgemeinerer oder unbedeutenderer Art, womit die Erzählung etwas belastet ist, hätten dafür ausscheiden dürfen.

Der Darstellung des Pontifikates eines Sixtus V. sah man allgemein mit Spannung entgegen. Um es gleich vorweg zu sagen: von Pastor zeigt in diesem Bande alle Vorzüge seiner Art der Forschung, so daß ein bedeutsames Bild des gewaltigen Papstes zustande gekommen ist. Einzelne Abschnitte sind von einer Spannung, die man sonst in geschichtlichen Werken nicht zu finden pflegt. Die stoffliche Gliederung erfolgte sachgemäß in acht Abschnitten: 1. Wahl, Vorleben und Persönlichkeit Sixtus' V. 2. Herstellung von Ruhe und Ordnung im Kirchenstaate; Unterdrückung der Banditen; Sorge für das Wohl der Untertanen; Verwaltung und Finanzen. 3. Innerkirchliche Tätigkeit; Reformen; Stellung zu den Orden, insbesondere zu den Jesuiten; Förderung der Missionen; Inquisition und Index; Vulgataausgabe; Cardinalsernennungen; Neuordnung der gesamten Verwaltung durch Errichtung von fünfzehn Cardi-

1) Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Bd. X: Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV. und Innocenz IX. (1585—1591). Freiburg i. Br., Herder, 1926. XXXI, 666 S. Mk. 20.—



nalscongregationen. 4. Stellung Sixtus' V. zu Spanien und Frankreich. 5. Maria Stuarts Hinrichtung; Untergang der spanischen Armada. 6. Katholische Reformations- und Restaurationsbestrebungen im deutschen Reich, in den Niederlanden und der Schweiz. 7. Kreuzzugspläne Sixtus' V.; seine Beziehungen zu Venedig und zu Stephan Báthory; die Doppelwahl in Polen und die Legation des Cardinals Aldobrandini; Tod des Papstes. 8. Förderung von Wissenschaft und Kunst; bauliche Tätigkeit in Rom; Umgestaltung und Verschönerung der Ewigen Stadt.

Aus dieser klaren Gliederung kann man erkennen, daß von Pastor seinen ungeheuren Stoff vollkommen gemeistert hat, soweit der Aufbau des starken Bandes in Frage kommt. In dem vierten Abschnitte, der das titanische Ringen des Papstes mit Spanien behandelt, erblicke ich den Kernpunkt der Ausführungen des gefeierten Geschichtschreibers der Päpste. Vorsichtig und zurückhaltend fördert von Pastor die Untersuchung dieser schwierigen Frage, die eine verwirrende Fülle von Seiten birgt, die fast von Monat zu Monat ein anderes Gesicht annimmt, um am Ende von diesem herrlichen Manne in einer Weise gemeistert zu werden, daß alle ohne Ausnahme ihm die Palme des Sieges auf sein Todesbett hinlegen müssen. Diesen Sieg hatte Sixtus V. mit seinem Leben bezahlt. Er hatte die Kirche vor der Umklammerung und vor der Knechtschaft Spaniens errettet und Frankreich als katholische Großmacht erhalten. Kluges Zaudern und kräftigstes Zugreifen hatten in der großartigen Politik des Papstes abgewechselt, wobei er stets das Wohl der ihm anvertrauten Kirche im Auge behielt. Auch gegen die Ratschläge so mancher berufenen und mehr noch unberufener Ratgeber hielt er an seiner Richtlinie fest und konnte die Kirche zum Siege führen.

Ich selbst habe eine Studie verfaßt, die den Titel führt: „Sixtus Papa V. fautor haereticorum et Navarrista?" Da ich seit der Niederschrift dieser Arbeit das Material über diese Frage noch wesentlich ergänzen konnte, so gedenke ich eine eigene kleine Veröffentlichung dieser wichtigen Angelegenheit zu widmen. Soweit dabei abweichende Auffassungen zum Worte kommen, werde ich mich mit von Pastor auseinandersetzen. Ich bemerke aber, daß sich das nur auf Dinge zweiten Ranges beziehen kann. Im Hauptergebnis bin ich mit von Pastor vollkommen einer Meinung.

* *
*

I. de Récalde hat in der Schrift: „Les Jésuites sous Acquaviva", worüber ich weiter unten reden werde, in seiner Einleitung: „Fâcheuses méthodes historiques" eine kleine Auseinandersetzung mit von Pastor an die Spitze seiner mit Kommentar versehenen Urkundenveröffentlichung über die Gesellschaft Jesu gesetzt. Von dem Buche von Augustin Cochin: „Les sociétés de pensée et la démocratie" ausgehend, spricht er von dem Textfälscher Aulard, indem er sagt: „Augustin Cochin avait d'ailleurs beau jeu, sur ce terrain, contre M. Aulard: car

c'est à la seule manière officielle que cet historien radical — sans parler des libertés qu'il a prises à l'égard des textes —, a entendu a priori l'histoire de la Révolution. Il l'a écrite d'après les affiches et les ordres du jour du Club des Jacobins et de la Montagne, sans chercher à démêler, au milieu de ce vacarme, les secrets sentiments, ni l'exacte signification des faits. Aussi, même lorsque l'amas des monuments et des témoignages que pouvait donner cette sorte de filon historique, apparaît le plus considérable, l'enigme morale du temps reste toute entière à découvrir." Diese Ausstellungen macht de Récalde — mutatis mutandis — auch an von Pastor und zwar auf Grund des gerade erschienenen elften Bandes der französischen Übersetzung seines Papstwerkes, in dem der Pontifikat des Papstes Pauls III. behandelt wird. Dort tritt die Gesellschaft Jesu in die Erscheinung. Es wird Pastor folgendes vorgehalten: „Dès les premières lignes, cet historien di primo cartello, comme disent nos amis italiens, apparaît exclusivement préoccupé d'une documentation récente et sûre, si l'on veut, mais toute de la même source, et la plus intéressée qui soit. Il exagère encore en le dénaturant, son programme contestable du début. Non seulement les adversaires des Jésuites ne sont nommés nulle part, ni leurs objections combattues, mais il lâche cette fois les archives papales pour exploiter contre elles les archives du Gesù et même, sans vergogne, les plus fades, les plus menteurs apologistes de seconde main."

Ohne mir die Ausdrucksweise irgendwie zu eigen zu machen, muß ich den Grundgedanken de Récaldes als richtig anerkennen. Tatsächlich kommen weder die Archive noch die Literatur in jenen Abschnitten, die sich mit der Gesellschaft Jesu befassen, in derselben unparteiischen Auswahl zur Geltung, die man so vielen anderen Teilen des großen Werkes nachsagt. Da ich mich nach Ausweis meiner Arbeiten in die Literatur hineingelesen und in den Archiven mit den handschriftlichen Schätzen nicht nur oberflächlich bekannt gemacht habe, so glaube ich zu einem Urteile in dieser Angelegenheit einigermaßen berechtigt zu sein. Die Einseitigkeit der Darstellung der Geschichte der Gesellschaft Jesu bei von Pastor läßt sich nicht ableugnen, wohl aber unschwer beweisen. Ob alle größeren Abschnitte, die über den Jesuitenorden handeln, tatsächlich von von Pastor entworfen und bearbeitet sind oder nicht, spielt solange keine Rolle, als er die Mitarbeit anderer, auch wenn sie von erheblicherem Umfange ist, nicht dankend vermerkt, wie das im wissenschaftlichen Leben sonst glücklicherweise üblich ist. Allerdings dankt auch von Pastor im vorliegenden Bande dem Professor Dr. Schmidlin für Sammlung der Avvisi di Roma. Allein davon abgesehen, weiß jeder, der sich mit wissenschaftlichen Arbeiten dieser Art abgibt, daß nicht alles, was unter dem Namen von Pastor als Verfasser oder Herausgeber auf den Büchermarkt kommt, von ihm allein fertiggestellt sein kann. Warum also nicht die Mitarbeiter nennen, deren Vorhandensein im allgemeinen kein Geheimnis ist? Ich selbst kann fast ein halbes

Dutzend solcher namhaft machen, und es ist noch nicht gar lange her, da fragte ich einen hochangesehenen Jesuiten, ob ein bestimmter Pater noch ausschließlich für von Pastor arbeite. Da erhielt ich die Antwort: „Das kann ich Ihnen nicht genau sagen. Ich vermute aber, daß er augenblicklich nicht mehr ausschließlich für von Pastor tätig ist.“ Angesichts dieser Sachlage muß man wohl annehmen, daß eine gewisse Klasse von Mitarbeitern selbst im Dunkel zu bleiben wünsche. Es ist müßig, den Gründen hierfür nachzusinnen, da nur die Beteiligten in der Lage sind, sichere Auskunft darüber zu geben. Von ihnen aber wird sie schwerlich zu bekommen sein. Ich berühre diesen Punkt auch gar nicht, um eine Antwort zu erhalten, ob sie nun frank oder mit Reservationen erfolge. Mein Zweck war lediglich, das einmal in der Öffentlichkeit auszusprechen. Einem aufmerksamen Beobachter ist es dazu gewiß auch schon aufgefallen, daß der Stil in den Bänden der Papstgeschichte längst nicht überall der gleiche ist. Allein wissenschaftlich kann man sich nur an von Pastor halten, selbst wenn man fast mit Sicherheit sagen kann, daß bestimmte Abschnitte nicht in seinem Garten gewachsen sind.

Der kleine Abschnitt von S. 109 bis S. 127 sieht in seiner ganzen Aufmachung so grundverschieden von den übrigen Teilen dieses Bandes aus, daß es einem jeden auffallen muß. In den Anmerkungen wird 93 mal das Werk von Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, angeführt, dem nur zehn zum Teil sehr nebensächliche andere Anführungen gegenüberstehen. Keines der sonst so verschwenderisch ausgestreuten Sternchen als Zeichen, daß die Worte einer unveröffentlichten Urkunde entnommen sind, findet sich auf allen diesen Seiten. Das ist um so auffallender, als die Materialien über diesen Gegenstand — die Gesellschaft Jesu — im Vatikanischen Archiv in geradezu erdrückender Fülle vorhanden sind.

Eine zweite Besonderheit dieser Seiten ist, daß von Pastor die Aufstellungen Astráins übernimmt, ohne sie auch nur ein einziges Mal auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Bei einer einigermaßen sorgfältigen Durchsicht der Nuntiaturberichte und anderer Abteilungen hätten sich dafür eine ganze Reihe von Punkten zur Verbesserung der an sich sehr verdienstvollen Arbeit von Astráin ergeben. Das kritiklose Herübernehmen der Darstellung des letzteren ist also im Interesse der Genauigkeit des von Pastorschen Bandes lebhaft zu bedauern.

Eine dritte Beobachtung kann man machen: Die Darstellungsweise weicht in deutlich erkennbarer Weise von derjenigen von Pastors ab. Man kommt deswegen zu dem Schluß, daß hier ein nicht genannter Mitarbeiter unbeschränkt hat zu Worte kommen können.

Eines der allerwichtigsten Werke für die Klarstellung der Geschichte der Gesellschaft Jesu ist von von Pastor nach Ausweis seiner Bücherliste und seines Textes nicht herangezogen worden: Historia interna documentada de la Compañía de Jesús per Don Miguel Mir presbitero, de la Real Academia Española. Madrid, Imprenta de Jaime Ratés

Martín, Plaza de San Javier, num. 6, 1913. Der erste Band umfaßt 319, der zweite Band 852 enggedruckte Seiten. Ich bemerke, daß Mir für sämtliche Angaben, die er in dem großen Werke macht, stets genau die Fundstellen angibt. Es ist ganz ausgeschlossen, daß von Pastor das Werk von Mir nicht kenne. Schon allein durch meine Veröffentlichungen, die er des öfteren anführt, war er auf die Bände hingewiesen worden. Da ist es denn doppelt interessant, die Beobachtung machen zu müssen, daß von Pastor von der Darstellung des spanischen Gelehrten keinerlei Kenntnis nimmt und es ängstlichst vermeidet, den Leser seines Bandes mit diesem Werke bekannt zu machen. Das nennt man mit dem bekannten technischen Ausdruck: Ein Buch totschweigen. Diese Methode wird häufig dann angewandt, wenn man einem Forscher und Kritiker wissenschaftlich nicht beikommen, ihn also gewissermaßen nicht totschlagen kann. Daß auch von Pastor in seiner berühmten Papstgeschichte zu diesem wenig nachahmenswerten Mittel greift, um einer Auseinandersetzung mit dem sehr unbequemen Mir zu entgehen, — diese Tatsache muß ich leider ausdrücklich als vorhanden feststellen.

Es kommt bei von Pastor in der deutlichsten Weise zum Ausdruck, daß alle Päpste, die an der Verfassung der Gesellschaft etwas haben ändern wollen, sich in schwerem Unrecht befunden haben. An dem Werke Loyolas gäbe es demnach nichts zu ändern. Der damalige General der Gesellschaft sprach denn auch den Päpsten jegliche Kompetenz in dieser Frage ab. Galt es aber, gegen die Angriffe anderer in Schutz genommen zu werden, dann rief derselbe General Acquaviva die Autorität des Papstes mit allem Nachdrucke an. Diese scharfe Gegensätzlichkeit in der Auffassung dessen, wofür ein Papst da sei und nicht da sei, tritt bei von Pastor voll in die Erscheinung. Wenn sich Acquaviva doch vor dem nachdrücklich ausgesprochenen Willen des Papstes Sixtus V. beugen und ein Dekret entwerfen mußte, womit der Name der Gesellschaft geändert wurde, so bedeutete das nicht, daß er dem Papste das Recht zubilligte, das zu tun. Das geht auch aus der triumphierenden Bemerkung Astráins hervor, daß Gott es verhindert habe, daß diese Maßnahme Gesetz werde, indem Er den Papst vorher habe sterben lassen. Das Gleiche kann man bei dem Geschichtsbaumeister Crétineau Joly in seiner Geschichte der Gesellschaft Jesu lesen.

Ziemlich weitläufig geht Pastor auf die Streitigkeiten zwischen Dominikanern und Jesuiten ein, wobei Diego Peredo, Domingo Bañes, Juan de Orellana und Alonso de Avendaño im Vordergrunde stehen. Pastor hat ganz vergessen die Gründe anzugeben, die die Jesuiten bei den Dominikanern so wenig beliebt gemacht haben. Es ist also eine etwas einseitige Darstellung dieser Streitigkeiten, die hier vorliegt. Ich lese da auch, daß die Dominikaner ihren Ordensbruder Alonso de Avendaño für einen Narren gehalten hätten. Wären von Pastor die Bände 43 und 46 der spanischen Nuntiatur besser bekannt gewesen, so hätte er sich gehütet, diesen Ausspruch auf seine Verantwortung mit zu übernehmen.

Bei Erörterung der im Schoße der spanischen Jesuitenprovinzen ausgebrochenen Unruhen, die auf eine Änderung mancher Verfassungsbestimmungen hinausliefen, betont von Pastor, daß der General Acquaviva „wohl unterrichtet von den spanischen Verhältnissen“ gewesen sei und seine Beschlüsse „unbeirrt von spanischen Anschauungen“ gefaßt habe. Er habe die untergeordneten Oberen Spaniens ausschließlich nach seinem eignen Urteil bestellt. Wenn dem so ist — und Acquaviva war schon sieben Jahre General —, dann kommen die spanischen, bis in den Grund verfahrenen Verhältnisse, über die Pedro de Rivadeneira uns so ausgiebig unterrichtet, doch wohl auf das Konto Acquavivas, sollte man meinen. Das Ergebnis der Regierungstätigkeit Acquavivas in Spanien faßt Rivadeneira in die folgenden Worte zusammen: „El azote que el Señor nos ha dado estos años entiendo que es de Padre amoroso por nuestros descuidos, para que la Compañía vuelva en sí y se reporte. Hasta que hagamos esto, no creo que se mitigará la tormenta; y si se mitigare en lo exterior, siempre quedará lo interior turbado; y si faltare ésta, se levantará otra.“ Im Anschluß an diese sehr deutlichen Worte zählt Rivadeneira dem General eine ganze Reihe von Mißbräuchen auf, die unter den Augen der von Acquaviva eingesetzten und sorgfältig ausgesuchten Oberen sich abspielen, wie der Briefschreiber ausdrücklich versichert. Und Pedro de Rivadeneira ist doch nicht der erste beste Jesuit, sondern eine hochangesehene Leuchte der Gesellschaft. Wenn die Dinge bis in seine Einsiedelei drängen, sagt er eigens, dann könne er die Augen nicht verschließen. Das ist ein Beispiel aus vielen für die Vorhaltungen, die dem General nicht von den „Reformjesuiten“, sondern von angesehenen Vätern, die zu ihm standen, gemacht wurden. Schlagen wir den dritten Band des Werkes von Astráin auf, so finden wir darin so viele und schwerwiegende Mißbräuche in der spanischen Assistenz verzeichnet, daß diese Aufzählung allein schon ein bedenkliches Licht auf die von Acquaviva „nach seinem Urteile“ ausgesuchten spanischen Oberen wirft. Ich sehe von der Anführung weiterer Belege ab; der Kenner weiß sie zu finden.

Pastor sagt, daß die Gedanken Loyolas innerhalb der Gesellschaft „nicht von allen verstanden worden“ seien, infolgedessen innere Zwiste sich erhoben hätten. Diese Worte bedürfen einer kleinen Erklärung an der Hand der Urkunden. Juan de Polanco, der unermüdliche, hochbegabte und ungemein verdiente Generalsekretär Loyolas und seiner Nachfolger, erklärte zu verschiedenen Malen, daß der Spätgeborene Loyolas, Jerónimo Nadal, derjenige gewesen sei, der den Geist des Gründers am vollständigsten erfaßt habe. Er sei seine rechte Hand, sein alter ego gewesen und habe die Gesellschaft in ganz Europa aufbauen helfen. Liest man, wie dieser Mann gearbeitet hat, wie die schwierigsten Arbeiten nur ihm vom Gründer aufgetragen wurden, dann muß man diesem Urteile vollkommen zustimmen. Sieht man Ignatius als den Hauptmann der Kompagnie an, dann war Nadal gewissermaßen sein Korporal. Wenn Ignatius

die Gesetze gab, so hielt es der Korporal für seine Pflicht überall, wo er hingeschickt wurde, dicke Hefte voll zu schreiben, die er den Oberen übergab, gewissermassen als Ausführungsbestimmungen des Korporals zu den Befehlen des Hauptmanns. Sein Eifer in dieser Beziehung war so groß, daß die Oberen angesichts der Fülle dessen, was Nadal aufschrieb, in große Verlegenheiten kamen, wie sie alle diese kleinlichen Vorschriften überhaupt ausführen lassen könnten. Sie halfen sich dann oft so, daß sie nach vergeblichen Versuchen das dicke Heft Nadals einfach in einer Schublade verstauten und sich wie vorher ohne diese Dinge behalfen.

Nun sagt Nadal einmal (Monumenta Historica Societatis Jesu, Epistolae Nadal IV, 690): „Est spiritus Societatis claritas quaedam occupans et dirigens. Ita videbatur cuidam Pater Ignatius dirigi." Wenn nun Nadal hervorhebt, daß viele Dinge, die Ignatius getan habe, nicht in die Überlieferungen der Gesellschaft aufgenommen worden seien, auch nicht nachgeahmt werden dürften, so meint er damit wohl zum Beispiel, daß Ignatius die Gewissensberatung nie geübt, daß er nie Assistenten gehabt, nie um Rat bei seinen Ordensbrüdern gefragt und nie im Gehorsamsverhältnis gestanden habe usw. Für diese Dinge entfällt also der spiritus, wovon Nadal gesprochen hat.

Im August 1553 schrieb Miguel de Torres aus Spanien (Epistolae Nadal I, Anhang XIII) an Loyola selber: „cada uno iba por su camino, y fingía veredas conforme á su cabeza" so daß nur „muy pocos acertaban en el blanco". Die Meisten wüßten nicht, wie sie das Institut aufzufassen hätten, so daß eine große Unordnung herrschte. Und von sich sagt de Torres: „Porque verdaderamente yo no lo entiendo, ni aun sé bien como conviene el fin de la Compañía". Daraus geht hervor, daß schon damals in Spanien in bezug auf das Eindringen in den Geist der Gesellschaft Jesu unter den ersten Jesuiten eine große Haltlosigkeit herrschte.

Im zweiten Bande der Briefe Nadals (siehe oben) S. 50 wird ein großer Bericht Nadals abgedruckt, in dem wir lesen können, wie es mit der Kenntnis des Institutes bei einigen Gründern der Gesellschaft beschaffen war. Unter scharfer Kritik von Simon Rodríguez und Nicolás Bobadilla erklärt Nadal hier, daß diese beiden und Pascasio Broet, auch einer der Gründer, sowie Adriano Adriáns und Juan Bautista Viola „eine merkwürdige Unkenntnis der Konstitutionen und des Institutes" besessen hätten. Wenn das wahr ist, und wenn man aus den Worten des Miguel de Torres für Spanien die Schlußfolgerungen zieht, die er selbst offenkundig ausspricht, dann kann es doch nicht Wunder nehmen, wenn gegen Ende des Jahrhunderts in Spanien, und nicht nur dort, „die Gedanken des Stifters nicht von allen verstanden worden" waren. Dieser Hinweis erklärt also die spanische Bewegung nicht, da jene Tatsachen bis in die Tage Loyolas zurückreichen, also fast so alt wie die Gesellschaft selbst waren. Der wahre Grund ist in dem Regimente Acquavivas zu suchen.

S. 115 schreibt Pastor: „In der Tat sind die Vertreter der vermeintlichen Reform, soweit man sie näher kennt, allesamt traurige Typen von Ordensleuten.“ Ich bin erstaunt, daß dieses so allgemeine und vernichtende Urteil von von Pastor ausgesprochen worden ist. Man kann daraus ersehen, daß er sich mit diesen Persönlichkeiten nicht des Näheren befaßt hat, sonst hätte er sein Urteil ganz wesentlich eingeschränkt.

An der Darstellung des Prozesses der Inquisition gegen die vier Jesuiten Antonio Marcen, Provincial von Toledo, Jerónimo Ripalda, Francisco Labata und Juan Lopéz rächt es sich, daß von Pastor das Werk von Mir nicht benutzt hat. Seelenruhig schreibt er Astráin nach, daß im April 1588 das freisprechende Urteil der Inquisition erfolgt sei: „die vier Jesuiten durften sich der amtlichen Erklärung freuen, daß sie zwei Jahre ohne Grund im Kerker gesessen hatten“. Demgegenüber stelle ich einfach fest, daß Mir aus den ihm im Original vorliegenden Akten des Inquisitionstribunals schon im Jahre 1913 die Verurteilung von Antonio Marcen und Jerónimo Ripalda, sowie die Freisprechung von Francisco Labata veröffentlicht hat. Die sofort nach der Entlassung der Jesuiten in Umlauf gesetzte Mär von der Freisprechung aller vier Angeschuldigten ist demnach als unwahr entlarvt.

Den freien Verkehr der Jesuiten mit Rom zu verhindern, hatte sich die spanische Inquisition schuldig gemacht, wie von Pastor S. 121 feststellt. Als Acquaviva davon hörte, eilte er gleich zum Papste, um dieses schwere Vergehen anzuzeigen und sich bitter darüber zu beklagen. Es dauerte aber nur ganz wenige Jahre, daß Acquaviva in viel durchgreifenderer Weise den Verkehr mit Rom verbot, wofür er von Papst Clemens VIII schwer bestraft wurde. Die Einzelheiten darüber kann man in den von de Récalde veröffentlichten Urkunden in seiner Schrift: „Autour d'un Bref secret“ nachlesen. In diesem Breve vom 8. August 1596 stellt der Papst fest, daß der General folgendes Verbot erlassen habe: „Dum reuiderentur ordinationes Generalium, occurrit inter alias prohibitio P. N. Euerardi (Mercuriano), ‚ne anno Jubilei nostri Romam venirent‘. Hac occasione venit in mentem antiqua Societatis consuetudo, ne scilicet vllus nostrorum quocunque tempore Romam proficisceretur absque expressa licentia et consensu Patris Praepositi Generalis. Hanc, vt rationi consentaneam et diu iam obseruatam renouari opportunum censuimus in tota Societate, ita vt in posterum nemo nostrorum quocunque pretextu Romam mittatur seu veniat ex vlla Prouincia, nisi prius hinc facta fuerit ei potestas veniendi“. Der General hätte längst wissen müssen, daß die von ihm ganz ausdrücklich erneuerte Verhinderung des freien Verkehrs der Jesuiten mit dem Papste unter schweren Strafen in der Abendmahlsbulle verboten war. Augenscheinlich erachtete er diese als für sich nicht verbindlich, denn sonst hätte er unmöglich diese Bestätigung der alten, ganz verwerflichen Gewohnheit herausgeben können. Clemens VIII. zwang ihn zu folgender Anerkennung der Abendmahlsbulle: „Per haec tamen omnia nec intendimus neque possumus

quicquam prohibere, quominus ad Summum Christi Vicarium qua decet libertate recurratur pro ea reverentia, quam erga hanc Sanctam Sedem non solum ut omnes Christi fideles, sed etiam peculiari ratione Societas nostra profitetur.“ Da die Zensuren der Abendmahlsbulle ipso facto wirkten, so war der General in eine sehr peinliche Lage gekommen, die natürlich das größte Aufsehen erregte.

Mir veröffentlicht in seinem zweiten Bande S. 745—755 eine ausgezeichnete Übersicht über alle gravamina der sogenannten „Reformjesuiten“, die sich in den zahlreichen Denkschriften derselben vorfinden. Diese Zusammenstellung, die für das Tribunal der Inquisition gemacht worden war, ermöglicht es festzustellen, wie viele der gravamina sich im dritten Bande von Astráin als wirklich vorhanden in Spanien ausweisen. Hätte Pastor sich mit diesem sehr wertvollen Aktenstück bekannt gemacht, so wäre seine Darstellung in manchen Punkten ganz anders ausgefallen.

Und was die Verfassungsänderungen angeht, so erinnere ich daran, daß gleich nach dem Tode Loyolas von angesehensten alten Patres Anträge auf eine grundstürzende Änderung der Verfassung gestellt worden sind. Mehrere Päpste waren auch der Ansicht, daß die Verfassung verbesserungsbedürftig sei. Daß dieses stets verhindert wurde, mußte zur Katastrophe von 1773 führen. Die Gesellschaft ist an ihren Generälen zugrunde gegangen, nicht in dem Sinne, daß diese Persönlichkeiten das Verderben heraufbeschworen hätten, sondern die immer mehr verschärfte Autokratie der Stellung derselben führte die Gesellschaft automatisch ins Verderben.

Auf S. 122 heißt es, daß man in Rom „bis tief ins Jahr 1588 keine dieser Reformschriften im Wortlaut“ kannte. Dagegen steht auf S. 130: „Als im Jahre 1587 einige Schriften der Reformjesuiten nach Rom kamen. . . .“ Welche Jahresangabe ist nun die richtige?

Um den Plänen des Papstes Sixtus' V. entgegenzuarbeiten, veranlaßte der General Acquaviva Fürsten, Bischöfe, Nuntien usw., Briefe an den Papst zu richten mit der Bitte, die Jesuiten in Ruhe zu lassen. Pastor meint, daß diese bestellten Empfehlungsbriefe von günstigem Einflusse gewesen seien. Meine Lesart lautet etwas anders: Vat. Archiv: Principi Tom. 151 fol. 227 v, 1589 Julii 11: Si è hauuta la supplica de li Padri Jesuiti, li quali hanno hoggi mai fatto scrivere da tutti li Principi et Nuntij de la Christianità, come che per questa uia uogliono constringere Sua Santità à lor modo, non sapendo ò infigendosi di non sapere, che à loro tocca riceuere le leggi et non darle al Pontefice Romane, il quale non ha fatto et non farà cosa alcuna in questa materia, se non con grandissima ragione et con maturissima deliberatione et consulta. Daraus ersieht man, daß der Papst dieses plötzliche Zusammenströmen von überschwenglich lobenden Briefen, die zum großen Teil von Jesuiten entworfen worden waren, auf seinen wahren Wert und seine Herkunft richtig beurteilte. Ich habe mich gewundert, daß ein so kluger und gewandter Mann, wie

Acquaviva es gewesen ist, auf eine solche leicht zu durchschauende Mache überhaupt hat verfallen können.

Aus den vorstehenden Bemerkungen ist zu entnehmen, daß in dem namhaft gemachten Abschnitte die Archiv- und Literaturbenutzung wesentliches zu wünschen übrig läßt. Es ist stets mißlich, einer fremden Feder sachlich unbeschränkten Spielraum im eigenen Buche zuzubilligen.

* * *

Was Pastor über die angeblich nicht erfolgte Veröffentlichung der Bibelbulle des Papstes Sixtus' V, S. 159—165 vorbringt, zeigt, daß er in dieser Frage einem nugivendulus in die Hände gefallen ist. Obschon Pastor in der päpstlichen Diplomatik kein Fachmann ist, wie man an vielen Stellen seiner Bände unschwer feststellen kann, so hätte er doch wenigstens das vorliegende Material sachgemäß verwenden können. Das ist nicht geschehen, sondern seine These dient einer Richtung, die von allen Sachverständigen schon seit einiger Zeit preisgegeben worden ist. Daß sogar der Fall Azor noch angeführt wird, ist mehr als man eigentlich für möglich halten sollte. Pastor kennzeichnet sein Vorgehen selbst zur Genüge, wenn er als Kronzeugen für seine diplomatischen Exkurse sich in der Hauptsache auf Exegeten, statt auf Diplomatiker stützt. Daß er auch noch an der haltlosen These festhält, die Vorrede zur Clementinischen Bibel sei eine amtliche Äußerung, stimmt zu der ganzen Richtung, in der sich seine Ausführungen bewegen. Es galt unter allen Umständen, die von Nisius und Kneller mit voneinander abweichenden, teilweise widersprechenden Argumenten vertretene Auffassung zu erhärten, und, es war nicht anders möglich, daß Pastor dabei vollständig scheiterte. Was über die Verhältnisse in Venedig zu sagen ist, steht in meinem zweiten Bande: „Neue Kunde von Alten Bibeln". Ich kann es mir also hier ersparen, die Angaben Pastors richtig zu stellen. Diese wenigen Bemerkungen genügen nach dem, was ich in so vielen Veröffentlichungen über die Frage vorgelegt habe, vollständig, um die Ausführungen Pastors als das darzutun, was sie bedauerlicherweise sind: Eine mit ungenügenden Mitteln vollbrachte, daher unhaltbare Leistung.

* * *

Der erste Teil des fünften Abschnittes über Maria Stuart von S. 276 bis 296 einschließlich weist kein einziges Sternchen auf, nicht einmal einen Avviso di Roma, obschon deren über die englischen Verhältnisse sehr viele vorhanden sind. Soweit ich indes die Darstellung auf diesen Seiten beurteilen kann, ist sie vortrefflich und klar. Es war mir nur darum zu tun, auf ihre abweichende äußere Form aufmerksam zu machen.

Der letzte Abschnitt des Bandes über Sixtus V. erörtert seine ganz überragende bauliche Tätigkeit sowie seine Förderung von Kunst und Wissenschaft. Hier ist Pastor in seinem Element, und seine Leistung ist vorbildlich. Ich habe diese prächtigen achtzig Seiten mehrere Male

durchgelesen und kann feststellen, daß nur wenige Punkte von Bedeutung nicht berührt sind.

Die Stelle, wo Pastor von den Werken des hl. Ambrosius spricht, die Sixtus herausgegeben hat (S. 156), ist im Register nicht vermerkt. Was er sachlich dazu zu sagen hat, wäre viel eher an die Adresse der Mitarbeiter des Papstes — unter denen auch Bellarmino war — zu richten gewesen, als an den Papst selbst. Von den zwei Hinweisen dieser Art in der Anmerkung hat Pastor im Text selbst keinerlei Gebrauch gemacht, weil ihm das den Plan gestört hätte. Das von Pastor angeführte sehr scharfe Urteil von Schenkl ist etwas ungerecht, weil er die damaligen Ausgaben nach den Anforderungen beurteilt, die wir heute an einen Herausgeber stellen, die aber zu Sixtus' Zeit noch gar nicht anerkannt waren. Das hätte Pastor betonen müssen. Als Folie zur Bibeltätigkeit des Papstes kam aber dieses Urteil sehr gelegen und wurde deswegen mit besonderem Nachdruck von Pastor, oder wer immer den Entwurf für diesen Abschnitt gemacht hat, unterstrichen.

Ich hätte noch eine Anzahl Bemerkungen zu von Pastors Verzeichnis „der wiederholt zitierten Bücher" zu machen. Ich unterdrücke sie und reihe nur noch ein paar kleine Notizen an.

S. 40 in der Anmerkung heißt es: „im ehemaligen Schloß zu Berlin". Ja, was ist denn aus dem Schlosse geworden? Sollte es nicht heißen müssen: „im ehemals königlichen Schlosse zu Berlin"? In der ersten Anmerkung S. 73 wird wohl richtig zu lesen sein: che non si possano tirare overo statt ove ne, was keinen Sinn gibt. — Eine ärgerliche Auslassung ist im Texte der S. 101 zu vermerken. Man liest da: „... die Vorschrift, daß alle Patriarchen, Primate ... vor Empfang der Konsekration ... persönlich ... die Limina apostolorum zu besuchen haben". Das gibt doch nur einen Sinn, wenn man die Worte einschaltet. „sich verpflichten müssen" die Limina usw. Nicht der Besuch selbst war vorher zu machen, sondern nur die Verpflichtung zu ihm anzuerkennen. — Pastor muß wohl von den nur sehr schwer bemerkbaren Druckfehlerverbesserungen in der Vulgata Sixtina nie etwas gesehen haben, wenn er es im Interesse der Herabsetzung des Werkes dieses Papstes fertig bringt, von „solchen Verunstaltungen eines Prachtdruckes" zu sprechen. Diese Ausdrucksweise ist geradezu unverzeihlich und irreführend. — Aus den spanischen Nuntiaturberichten ergibt sich, daß das Haus Caetani gegen Ende des Jahrhunderts fast im Elend da saß, wie Camillo Caetani selber dem Papste Clemens VIII. und dem Kardinal Aldobrandini bekennt. Ich nehme deshalb Anstand, zu glauben, daß Kardinal Caetani, als er 1589 als Legat nach Paris ging, reich gewesen sein sollte, wie Pastor S. 240 schreibt. — Dr. Martos, der aus Neapel zur Unterstützung des Botschafters Olivares eintraf, war presidente della summaria (S. 256). — Ein drolliger Druckfehler liegt S. 178 vor, wo dem Kardinal Farnese ein jährliches Einkommen von

1350000 scudi zugebilligt wird, wenn nämlich das von ihm jährlich ausgegebene Almosendrittel 450000 scudi betragen haben soll. Tatsächlich muß es nach dem Avviso heißen: 45000 scudi. — Noch drolliger ist, was von Ottavio Acquaviva auf S. 564 ausgesagt wird: er habe in „engen, auch verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Jesuiten" gestanden. Er stand doch nur zu einem Jesuiten in diesem Verhältnis. — Ein Prälat Borghese kommt S. 97, 271 und 273 vor. Es wäre von Bedeutung gewesen, wenn von Pastor festgestellt hätte, ob S. 97 zum Jahre 1586 Camillo oder Orazio Borghese gemeint war. Für die Nennung zum Jahre 1590 entfällt Orazio, der inzwischen gestorben war, wie ich schon in meinem ersten Bande des Bibelbuches festgestellt habe. — Ein falscher diplomatischer Zungenschlag liegt vor, wenn Pastor, o chi per lui, dem Madrider Nuntius die Fakultät erteilt, Breven ausstellen zu können. — Guglielmo Bianca (S. 425) und Guillaume le Blanc (S. 417 und 461) sind ein und dieselbe Persönlichkeit, über die eine Aufklärung willkommen gewesen wäre, da über ihn und seine Sendungen und Schicksale eine Fülle von Urkunden im Spoglio Borghese liegen, den ich übrigens im ganzen Bande nirgends angeführt finde, obschon er ausnehmend reich an Urkunden für diese Zeit ist. Pastor hätte darauf achten sollen, daß in dem Konzepte wenigstens das zweimal auf S. 133 stehende Wort „Nuntius" in „Legat" verbessert würde. Von dem Bearbeiter konnte man nicht verlangen, daß er wisse, daß Sixtus ausdrücklich keinen Nuntius, sondern einen Kardinal als legatus a latere nach Paris gesandt hatte. Aber Pastor hätte das bemerken und für Verbesserung sorgen müssen.

* * *

Bezüglich der Darstellung des Pontifikates des Papstes Gregor XIV. befinde ich mich im Gegensatz zu Pastor. Auf den S. 531—573 wird alles, was unter Gregor geschah, seiner persönlichen Tätigkeit, seinem Eingreifen zugeschrieben, obschon Pastor selbst nicht nur seine durch schwere Krankheit behinderte Arbeitsfähigkeit, sondern auch seine Arbeitsunlust in der eindringlichsten Weise richtig auseinandergesetzt. Dazu schildert Pastor ebenso richtig die fast gewalttätige Art, mit der der Nepote Kardinal Sfondrato alle Geschäfte an sich riß und schaltete und waltete, wie er wollte. Man sehe dafür die Mitteilungen auf S. 534—536, 539 und 557 an, und man wird sofort das Mißliche erkennen, das darin liegt, die formell unter seinem Namen laufenden Geschäfte ohne weiteres als von Gregor gewollt und bearbeitet darzustellen. Da wäre viel tiefer zu schürfen und festzustellen gewesen, woran der arbeitsunlustige Papst wirklich beteiligt gewesen ist, und was ohne seine Kenntnisnahme von Anderen, namentlich vom Neffen, eingeleitet und durchgeführt worden ist. Das hat Pastor nicht getan, obschon es für sehr viele der Ereignisse von großer Wichtigkeit gewesen wäre. In dem zweiten Bande meines Bibelbuches glaube ich festgestellt zu haben, daß Gregor XIV. nur die Dinge auch wirklich bearbeitet, gekannt

hat, von denen es uns ganz ausdrücklich und einwandfrei überliefert ist, daß und wie er sie erledigt hat. Das Übrige fällt den Leuten zu, die die Geschäfte ordnungsgemäß in der Hand oder die sich herangedrängt hatten. Daß unter diesen Letzteren auch bedeutende Männer waren, wissen wir mit voller Bestimmtheit. Daraus ergibt sich, daß die Beurteilung der Taten dieses Pontifikates, die nicht mit den Taten Gregors XIV. zusammenfallen, eine andere sein muß, wenn dieser Unterschied aufgedeckt worden ist. Für die Maßnahmen in der Frage der Vulgata Sixtina unter Gregor XIV. habe ich das luce clarius nachgewiesen. Dieselbe Arbeit ist nun für mehrere aufsehenerregende Bewilligungen und Privilegien sowie für verschiedene politische Fragen zu machen.

Hiermit will ich meine Bemerkungen über den Band schließen, den ich übrigens nicht ohne Dank für reiche Belehrung aus der Hand legen möchte.

Zur Familiengeschichte des Coelio Secundo Curione

Von Pfarrer Hans Petri, Bukarest

In seinem Artikel über den bekannten Baseler Professor Coelio Secundo Curione[1] berührt Benrath zum Schluß auch die Familienverhältnisse dieses Mannes und erwähnt drei Söhne: Der älteste, Horatio, war 1554, nachdem er eben das zwanzigste Lebensjahr vollendet hatte, gestorben. Augustinus, 1538 in Salo geboren, studierte in Italien und war als Lehrer an der Baseler Hochschule tätig, doch nur zwei Jahre, als ein früher Tod ihn 1567 dahinraffte. Der einzige, der den Vater überlebte, war Leo; 1536 in Salo geboren. Derselbe ging mit Johann Kinski nach Litauen, dann nach Polen, in diplomatischen Sendungen nach Schweden, Dänemark, England und Frankreich und kehrte endlich 1567 auf dringenden Wunsch des Vaters nach Basel zurück.

Worauf Benrath diese Nachrichten stützt, ist nicht ersichtlich: Für Horatio, dessen Lebensgeschichte hier teilweise behandelt werden soll, treffen sie jedenfalls nicht zu. Schon Jöcher in seinem Gelehrtenlexikon[2] weiß andere Angaben über ihn zu machen. Diesen zufolge ist er 1534 geboren, wurde 1554 Dr. phil. und med., begab sich hierauf nach Deutschland, machte sich an verschiedenen Höfen beliebt und wurde Kaiser Ferdinands Rat, der ihn zu wichtigen Geschäften benutzte. Er sei als Gesandter in Konstantinopel am 15. Februar 1564 gestorben. Ähnliches

1) R. E.[3] IV, S. 353 ff.
2) Gelehrtenlexikon, Fortsetzung, Band II, S. 588 f.

erzählt auch Streuber in seiner Studie über „Coelio Secundo Curione und seine Familie“ [1], nur mit dem Hinzufügen, daß diese wichtigen Geschäfte „Religionsangelegenheiten“ gewesen seien. Eine weitere Arbeit über die Familie Curione [2] schildert die gleichen Stellungen mit dem Bemerken, daß Horatio sich in ihnen hervorragend bewährt habe und eine glänzende Laufbahn durch seinen raschen, 1564 erfolgten Tod zu frühzeitigem Ende gekommen sei.

Während die Angaben Benraths, die sich auf Horatio beziehen, vollkommen falsch sind, sind auch die anderen, oben gegebenen Nachrichten nicht ganz zuverlässig, und es scheint eine Verwechslung mit Leo vorzuliegen, wenigstens soweit es den sowohl von Benrath als auch von Streuber behaupteten Aufenthalt in Litauen und Polen angeht.

Für die Jahre 1556—1563 können wir Horatios Lebensgang ziemlich genau verfolgen. Im Laufe des Winters 1556/1557 weilte Johann Tenczinski [3], der Sohn des auch um die Reformation in Polen hochverdienten Palatins von Krakau und Lublin, in Basel, wo er den Vater Curione kennen lernte. Von hier begab er sich nach Paris [4]. Ihm folgte Horatio, und beide gingen zusammen nach Polen. Hier lernte er im Kreise des evangelisch gesinnten Hochadels den Griechen Jacob Basilikus Heraklides [5] kennen, der von früher her Beziehungen zu Melanchthon und dem Herzog Albrecht von Preußen hatte. Letzterer nahm auf Heraklides Empfehlung den Horatio in Dienst, worüber dieser an den Herzog Ende 1557 schreibt [6]: Quod dominum Horatium in suum servitium acceperit, non mediocriter gaudeo; non solum illius causae, sed etiam Illustrissimae Celsitudinis Vestrae, quod sciam illum habiturum servum industrium fidelem et diligentem et quo magis eo utetur, sibi gratiorem; si mihi experentia notus non fuisset, nec existimassem eum idoneum futurum, profecto nunquam nec ipsum nec alium quemvis commendassem.

Aus einem am 2. Januar 1558 aus Krakau an den Herzog gerichteten Schreiben erfahren wir, daß Heraklides auf Ansuchen Johann Laskis die von Utenhove verfaßte Agende durch Horatio „superioribus diebus“ nach Königsberg gesandt habe [7]. Am 6. Juni 1558 wurde Horatio von Herzog Albrecht an Johann Laski empfohlen. Herzog Albrecht verwandte ihn zu diplomatischen Geschäften [8]; eine ihm in diesen Angelegenheiten erteilte Instruktion ist ebenfalls vom 6. Juni 1558 datiert.

---

1) Baseler Taschenbuch, 4. Jahrgang 1853, S. 45ff. Besonders S. 91.
2) Bonnet, La Famille de Curione, Bâle 1878, S. 69.
3) Ist der obenerwähnte Kinska nur eine Verwechselung mit diesem?
4) Wotschke, Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen (Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband III), S. 56.
5) Über ihn siehe meine Studie. ZKG. 1927, S. 105ff.
6) Jorga, Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jaques l'Eraclide, dit le Despot Bucarest, 1900, S. 26ff.
7) Jorga a. a. O., S. 53ff. Wotschke, Johann Laski und der Abenteurer Heraklides Basilikus (Archiv für Reformationsgeschichte 1920, S. 5, Anm. 1).
8) Karge, Kurbrandenburg und Polen (Forschungen zur brandenburgisch-preußischen Geschichte), S. 157ff.

Schon am 20. Juni 1558 befand sich Curione bei dem Woiwoden Lukas Gorka in Posen. Den Palatin von Krakau, Tenczinsky, den Vater seines Freundes, den er ebenfalls im Auftrage des Herzogs aufsuchen sollte, fand er erst Mitte Juli 1558 in Lublin, nachdem er ihn vergeblich in Krakau gesucht hatte. Während dieser Reise hat Horatio seinem Vater nach Basel über die Vorgänge in Polen berichtet, worauf sich dieser in einem an Laski gerichteten Schreiben vom 1. November 1558 bezieht[1].

Seit dem Frühling 1560 hat Curione seinen Aufenthalt dauernd in Polen genommen[2]. Als der bereits erwähnte Heraklides im November 1561 die Herrschaft über die Moldau gewonnen hatte, trat Horatio in dessen Dienst als Kanzler. Als solcher hat er im September 1562 einen uns erhaltenen, an den Grafen Günther von Schwarzburg gerichteten Brief Heraklides' mit unterschrieben. Trotz dieser Vertrauensstellung gingen Fürst und Kanzler in Feindschaft auseinander. Der Biograph Heraklides', Johann Sommer aus Pirna, berichtet, daß Horatio sich der Teilnahme an einem bevorstehenden Feldzuge durch Hinweis auf eine eben überstandene Krankheit habe entziehen wollen, was ihm aber als Feigheit und Treulosigkeit ausgelegt sei. Er wurde des Landes verwiesen, auf der Reise aber — vielleicht auf Anstiften Heraklides' — überfallen und schrecklich zugerichtet. Sommer sagt von Horatio, daß er ein „homo non prorsus indoctus, ita arrogans et illaudatis moribus“ gewesen sei. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Horatio infolge der erlittenen Mißhandlungen am 15. Februar 1564 gestorben ist.

Das Kriegsproblem in der spiritualistischen Gesamtanschauung Christian Hohburgs

Von Pastor Lic. Ernst Kochs, Emden

Es ist das Verdienst Karl Holls[3], den Einwirkungen des Dreißigjährigen Krieges auf das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus nachgespürt zu haben. Auf die beiden entgegengesetzten Grundeinstellungen des Zeitalters zu den natürlichen Ordnungen und sittlichen Gütern des Gemeinschaftslebens, die reformatorische und die spiritualistische, hat das ge-

1) Wotschke, Briefwechsel, S. 83.

2) Karge a. a. O., S. 168.

3) Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Tübingen 1917.

waltige Erlebnis des großen Krieges als eine Probe auf die Theorie gewirkt, und zwar als eine Probe, die nicht einfach als eine Bestätigung der Gesamtanschauung empfunden wurde, sondern zu neuen Problemstellungen geführt hat.

Hat Luther trotz seiner positiven Wertung von Kultur, Staat und Recht die Berechtigung des Religionskrieges doch nur zögernd und nicht ohne schwerste Bedenken zugegeben, so hat doch die Haltung des Calvinismus, der bei zureichendem Rechtsgrunde eine bewaffnete Intervention zum Schutze des bedrängten Evangeliums anerkannte, und namentlich Bezas, der die Verpflichtung einer christlichen Obrigkeit zum bewaffneten Einschreiten für das Evangelium und ebenso das Recht des bedrängten Volkes zum Widerstande gegen eine tyrannische Obrigkeit biblisch und historisch begründete, auf die Haltung des Luthertums im Dreißigjährigen Kriege stark eingewirkt[1]. Freilich entschloß man sich nur zögernd, die Fürbitte für den Kaiser einzustellen, und die Verherrlichung des römischen Kaisertums deutscher Nation als der ewig dauernden vierten Danielischen Monarchie wurde noch bis weit über die Mitte des Krieges hinaus festgehalten[2]. Erst das Eingreifen Gustav Adolfs, der von I. V. Andreae begeistert begrüßt wurde, riß die Zögernden mit sich fort und weckte in weiten Kreisen erst die Kriegsbegeisterung. Arnold Mengering hat im Verlauf des Krieges einen Blick dafür gewonnen, daß „auf der Gegenseite dieser langwirige, blutige Krieg anfangs und ursprünglich zu gänzlicher Zerrüttung der allgemeinen theuer erworbenen Libertet und Ausrottung der wahren Religion angesehen und gemeinet“, und kommt zu der Feststellung, „daß Christen mit gutem Gewissen Krieg führen mögen und eine jede christliche Oberkeit Recht, Fug und Macht hat, sich und ihre Unterthanen wider feindliche Gewalt mit eußerlicher Waffengewalt und Wehre zu schützen und zu verteidigen“, was er aus dem Alten und Neuen Testament begründet. „Darum die christlichen Häupter der Evangelischen wohlbefugt gewesen, die abgenötigte Gegenwehr und Rettung der fast unterdrückten evangelischen Kirchen in Deutschland vorzunehmen“. Die von ihm scharf gesehenen Greuel der tatsächlichen Kriegsführung sind ihm

1) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, S. 725ff.

2) Th. Reinkingk, tractatus de regime seculari et ecclesiastico, 1619.

nur eine teuflische Verkehrung des „von Gott in seinem Wort verfaßten löblichen Kriegsregiments“ [1].

Als die zuerst mächtig angeregte Kriegsfrömmigkeit mehr und mehr einer stumpfen Indifferenz wich und die wirtschaftlichen Belange die religiösen mehr und mehr zurückdrängten, entstand eine Fülle von Erbauungsschriften, die an der Weckung der Gewissen arbeiteten, die Bußstimmung entzündeten und zum Heldentum des Leidens mahnten. Mit der Warnung vor einer einseitigen Gnadenpredigt verknüpfte man die Ablehnung der Lehre von der beliebig wiederholbaren Buße und der „Schächergnade“ und erschrak vor der grauenvollen sittlichen Entartung infolge des Krieges. Joh. Arndts Bußruf erhielt neuen Nachdruck. „Es wird der außerordentliche Spatebusweg zum ordentlichen Lebensweg gemacht“ [2]. Aber zu einer wirklichen Erneuerung des Lebens kam es ebensowenig wie zu einer grundsätzlichen Ablehnung des Krieges. Die Kriegs-, Interventions- und Bündnispolitik der Regierungen fand nach wie vor die Billigung und Unterstützung der Theologen. Aber in dem Maße wie der Machtgedanke in der Politik alle anderen Motive und Hemmungen zurückdrängte, verloren die Theologen den maßgebenden Einfluß als Berater ihrer Fürsten. Die Staatsraison gab den alleinigen Ausschlag, und die Kirche beschränkte sich mehr und mehr darauf, die Verantwortung den Rechtsgelehrten zuzuschieben oder gar die skrupellose Auswirkung des Machtgedankens gutzuheißen. Die Regierungen erkannten bald, daß vom Luthertum für ihre Kriegspolitik nichts zu fürchten sei, und rechneten der lutherischen Kirche diese Haltung stillschweigender Billigung hoch an.

Selbst die Täufer vermochten sich dem Einfluß des Calvinismus nicht gänzlich zu entziehen und sahen sich durch die Ereignisse zu einer Erweichung ihrer strengen Scheidung von weltlicher Berufsmoral und christlicher Liebesmoral genötigt. Die Mennoniten schlossen ihre Kompromisse mit dem weltlichen Staat und leisteten sogar eine Beisteuer zum Kriege, bis nach Beendigung desselben die radikale Richtung wieder erstarkte.

---

1) Perversa ultimi seculi militia, Kriegs-Belial odor Soldatenteuffel, 2. Ausg., Altenburgk 1638.

2) J. M. Stenger, Ein Buch für die, so ihr Christenthum wollen besser und gründlicher verstehen und den rechten Weg zur Seligkeit von anderen falschen Irrwegen wohl und genau unterscheiden. Erffurdt 1669.



Anders bei den kirchlichen Mystikern und Spiritualisten. Sie sahen sich durch den Verlauf des Krieges nicht veranlaßt, in ihrer grundsätzlichen Ablehnung des Krieges eine Änderung eintreten zu lassen. Jakob Böhme war freilich zu sehr Lutheraner, um bei aller grundsätzlichen Verurteilung des aus der „Begierde" stammenden Krieges den Blick für seine positive Bedeutung im Haushalt Gottes zu verlieren, und zu wenig Mystiker, um von einer Überbrückbarkeit der Gegensätze zu träumen. Die echten Spiritualisten dagegen, die mit Weigel zugleich mit dem „Narrenspiel der Reformation" jede Verquickung von Religion und Politik ablehnten, haben die bereits von Sebastian Franck[1] aufs konsequenteste verfolgte pazifistische Tradition des Humanismus auf der ganzen Linie bis zu Gottfried Arnold hin bewußt festgehalten[2] und auch unter dem Drucke des Krieges nicht einen Augenblick verlassen. Der Krieg entspringt immer und ausschließlich aus dem Unrecht und aus egoistischem Machtstreben. Eine Eigengesetzlichkeit des Weltlebens wird nicht anerkannt. Für die Ordnung des öffentlichen Lebens ist lediglich die Ethik der Bergpredigt maßgebend. Deshalb gibt es für den Christen keine andere Stellung zum Kriege als die der duldenden Passivität, und wenn man von einer positiven Bedeutung des Krieges reden will, so liegt diese ausschließlich in seiner pädagogischen Wirkung auf die Loslösung von allen irdischen Dingen und die Übung in der Selbstabtötung. Der Staat ist ein notwendiges Übel und hat lediglich über den äußeren Menschen Gewalt. Die pessimistische Betrachtung der zeitlichen Dinge läßt nur den leidenden Gehorsam des Quietismus gelten und erwartet die völlige Überwindung der Problematik des gesellschaftlichen Lebens erst von dem künftigen Aeon[3].

Im Verlauf des Krieges haben die Spiritualisten wiederholt und energisch in zahlreichen, zum Teil anonymen Veröffentlichungen ihre Stimme im Sinne des Pazifismus erhoben. Hatte noch Grimmelshausen den Dichter, der die Welt mittels eines christlichen Städtebundes vom Kriege befreien wollte, als eine groteske Figur gezeichnet, so griff jetzt Joachim Betkius von seinem spiritualistischen

1) Kriegsbüchlein des Fridens, 1539.

2) Erich Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, 1923.

3) H. Maier, Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels, 1926.

Standpunkt aus das Übel ernstlich und grundsätzlich bei der Wurzel an[1], freilich ohne die Veröffentlichung seiner Schrift zu wagen.

Nirgends jedoch finden wir alle diese Argumente eines spiritualistisch begründeten Pazifismus entschiedener und umfassender zum Ausdruck gebracht, als in der umfangreichen Kriegsliteratur, die Christian Hohburg seit 1642 zuerst aus Anlaß des 30jährigen Krieges, dann 1664 im Türkenkrieg und endlich noch um 1672 beim Ausbruch des Eroberungskrieges Ludwigs XIV gegen die Niederlande dort veröffentlicht hat[2]. Sein ganzes Schrifttum, auch soweit es erbaulicher Tendenz ist, erscheint mehr oder weniger auf den Blickpunkt des Kriegsproblems eingestellt[3].

---

1) Excidium Germaniae, d. i. wahrhafftiger und gründlicher Bericht, wer daran Ursach, daß zur Zeit des A. T. das Judenthum und zur Zeit des N. T. Teutschland zum zehnfachen Sodom worden und Gott deswegen mit Schwerd, Krieg, Hunger und Pest als seines Zornes Plagen dasselbe verderben lassen, verfaßt um 1624, herausgegeben von Friedrich Breckling 1666.

2) Teutsch-Evangelisches Judenthumb, d. i. gründlicher Beweiß aus den Propheten Gottes, daß wir Evangelische in Teutschland größtentheils dem jüdischen Volk im A. T. jetzo gleichen. Lüneburg 1644. — Spiegel der Mißbräuche beym Predigtampt im heutigen Christenthumb, und wie selbige gründlich und heilsam zu reformieren (Pseudonym Elias Praetorius). 1644. — Heutiger langwiriger und verwirrter Teutscher Krieg / in einem nachdenklichen gründlichen Gespräch vorgestellt, Franckfurt 1644. — Teutsch Evangelisches ärgerliches Christenthumb / in einem wunderbaren Gespräch eines Evangelischen mit einem Catholischen / Wiedertäuffern / Photinianern / Jüden / Türcken etc. (Pseudonym Bernhard Baumann). 1645. — Christ-Fürstllicher Jugend-Spiegel / allen jungen Regenten wohl zu beschawen. 1645. — Ministerii Lutherani purgatio / d. i. Lutherischer Pfaffenputzer (El. Praetorius). 1648. — Regenspurgischer Heerholdt / außruffend an die alda bey ihrem Oberhäupt versamlete Reichs-Glieder / woher dieser Türckenkrieg entstanden … (anonym), 1664. — Der unbekandte Christus, d. i. gründlicher Beweiß / daß die heutige Christenheit in allen Secten den wahren Christus nicht recht kenne, Amsterdam 1669. — Theologia mystica, 1665. — Vaterlandes Präservatif / d. i. feurige Seufftzer und andere heilsame Mittel / wie die große Kriegsflamme in unserem Vaterlande ja in der gantzen Christenheit gründlich könne gelöschet werden, Hamburg und Franckfurt 1677.

3) Praxis Arndiana / d. i. Hertzensseufftzer über die vier Bücher wahren Christenthumbs, S. Joh. Arndi. 1641. — Postilla evangeliorum mystica / d. i. verborgener Hertzenssafft aller Sonntags- und Fest-Evangelien, Amsterdam und Franckfurt 1650. — Arndus redivivus / d. i. irdischer Wegweiser zum Himmelreich, 1677.

Hohburg ist begeisterter Vorkämpfer und Ausleger J. Arndts, Vertreter einer bewußt areopagitischen Mystik, in der Literatur seiner Zeit, obwohl selbst ohne gründliche theologische Ausbildung, sehr bewandert und mit allen Spiritualisten seiner Zeit für den jungen Luther begeistert, dazu befruchtet durch die damaligen kirchlichen Gegner des scholastischen Betriebs im lutherischen Kirchentum[1]. Schriftstellerisch greift er in den Gang der Ereignisse ein, als der Krieg sich völlig zu einem Machtkampf um die dynastische Vorherrschaft in Europa ausgewachsen hatte und alle eifrig betriebenen Friedensverhandlungen zum Scheitern verurteilt schienen. Ohne schöpferische Kraft selbständigen Denkens faßt er die abseits vom Strom der kirchlichen Orthodoxie flutenden Gedanken des kritischen zeitgenössischen Spiritualismus zusammen. Seine gesamte Beurteilung des Krieges ist von dem einen Grundgedanken beherrscht, daß der große Krieg nur die göttliche Antwort ist auf die nach der Reformation eingetretene und irgendwie schon in der unzulänglichen Reformation begründete Depravation der Kirche. Abgesehen von J. Betkius hat niemand in so rücksichtsloser Konsequenz die ganz auf weltliche Maßstäbe festlegte und allen Bußrufen sich verschließende Kirche für den Ausbruch des Krieges, seine fürchterlichen Ausmasse und das Scheitern aller Friedensbemühungen verantwortlich gemacht[2]. Darin liegt Hohburgs Bedeutung für seine Zeit und zugleich für die spätere kirchengeschichtliche Arbeit Gottfried Arnolds einerseits und die Voraussetzungen des Pietismus andrerseits.

Grundlegend für Hohburgs Beurteilung der kirchlichen Zustände seiner Zeit ist seine Auffassung vom Ablauf der Kirchengeschichte überhaupt. Sie ist wie die aller Mystiker und spiritualistischen Religionsphilosophen seit Campanus, Paracelsus, Arndt und Weigel von der Verfallsidee bestimmt. Der Verfall begann, als zur Zeit Konstantins Kreuz und Verfolgung, in den drei ersten Jahrhunderten das Kennzeichen der wahren Gottesfreunde, aufhörten. „Es

1) H. beruft sich u. a. auf Tarnow, Meyfart, Stegmann, H. Müller, Saubert. Auch die „Stratagemata Satanae“ des Acontius kennt und schätzt er als „ein goldgüldenes Buch / das wohl werth wäre / daß es jedermann fleißig und offt läse“.

2) Doch kann von literarischer Abhängigkeit nicht gesprochen werden, da das „Excidium“ erst 1666 herausgegeben ist.

ist mit der Kirchen nie ärger gestanden / als eben / da sie unter Constantino Magno hat Lufft / Fried und Ruhe bekommen" (Teutscher Krieg S. 385). Mit dem Kreuzleben Christi hat die Kirche ihre Kraft verloren. Bis dahin war von bewaffnetem Widerstande keine Rede. „O / wie leicht hätten sie sich können zusammen / und um Freiheit jhrer Religion anhalten / Defensions-Religionskriege anfangen / und jhr Exercitium Religionis durch Waffen erhalten / und also einen evangelischen Bund aufrichten: aber nein / nein / das haben sie nicht gethan". (a. a. O. S. 388). Sie sind allezeit „in praedicamento passionis" geblieben. Als sie aber „Freyheit bekamen ihr Exercitium Religionis auszuüben / da bekamen sie Lufft / und wenn ihnen etwas zuwider geschah und man sie wegen der Religion anfeindete und verfolgte / machten sie evangelische Bündnisse und fiengen an / defensive zu handeln und Religionskriege zu führen" (S. 394). Damit war die still duldende Nachfolge des Kreuzes Christi verlassen und die Kriegsbahn beschritten. An die Stelle des Martyriums trat der Religionskrieg. Die Kirche verließ sich auf die mit allen Mitteln weltlicher Gewalt arbeitende kaiserliche Kirchenpolitik. Konstantin mißverstand die Kreuzesvision als Aufforderung zum Kriege zugunsten des Kreuzes, während sie doch nur die Mahnung zum geduldigen Tragen des Kreuzes bedeutete (S. 406). Bald zeigte sich der Verfall überall. „An die Stelle der inneren geistlichen Kirchen Christi traten die großen Basiliken, königliche stattliche Gebäude. Die Gemeine der Wiedergebornen wurde in Steinkirchen verwandelt" (397). Damit war das Kleinod der Kirche, das Kreuz verloren, und sie rückte in die Reihe der Weltmächte ein, die immer auf Krieg eingestellt sind. Hierarchisches Machtstreben, Ketzerei, Verfall der Sitten und Versäumnis der sozialen Aufgaben waren die Folge. An die Stelle des geistlichen Verständnisses der Schrift trat als Richterin die Vernunft. Mit der zunehmenden Hellenisirung der Kirche drangen „unnötiges Schulgezänk und allerley subtile Fragen / ja die Philosophy" in die Kirche ein, und „die Theology zog nach Athen auf die hohe Schule" (S. 400). Auf den Schulen — für die Hohburg ein besonders starkes Interesse zeigt — wurden durch das Lesen „der heidnischen Autores / deren Seelen längst im Abgrunde der Hölle brennen / die Hertzen mit dem heydnischen Gifft inficiret" (Teutsch evang. ärgerliches Christenthum). „Aus der Christenheit ward eine

Babel / das ist verwirrtes vermischtes Wesen / ein Heydenthumb / ein Weltthumb / hernach ein Papstthumb / ein Heuchelthumb" (Theol. mystica II, S. 254): der Geist des Streitens und Disputirens verdrängte den heiligen Geist.

Auch die Reformation hat diesen Verfall nicht aufzuhalten vermocht. Alle ihre Verdienste um Beseitigung der päpstlichen Mißbräuche und um die „Reformation der Bibel und des Katechismus', verschwinden vor der großen Schuld, daß sie über der Lehre der Rechtfertigung die Predigt und Pflege des inwendigen Erfahrungschristentums und die „Herstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen" versäumt hat: der Geist ist nicht zu seinem Recht gekommen. „Sie verkaufen Stroh vor edlen Weitzen". Nur „Historien" predigen sie, die das Herz kalt und unerneuert lassen, und „das wahre Evangelium / welches ist eine Kraft Gottes / haben sie noch nicht gefunden: Christus in uns" (Spiegel der Mißbräuche ...). Trotz häufiger Berufung auf den jungen Luther und seine mystisch gefärbten Schriften teilt H. mit den Magdeburger Centurien, den Täufern, Schwenkfeld und sämtlichen Mystikern seiner Zeit — ausgenommen Jakob Böhme — die Auffassung von der Halbheit der Reformation, die die Theologie als „eußerliches Wissen" wieder einführte und die „interior experientia" vernachlässigte. „So ist es gekommen, daß das Herz unreformirt blieb und der Antichrist sich in das Herz der evangelischen Kirche gesetzt hat. ... Ach elende Reformation / dabey keine Erleuchtung / keine Ernewerung / keine Wiedergeburth / kein Ebenbild Gottes / kein neuer Mensch zu finden! So ist alles den Krebsgang gegangen" (Arndus redivivus). Die Reformation ist zur „Deformation" geworden.

Die Schuld daran trägt bereits Luther selbst. Zwar werden gelegentlich Luther als Elias, Melanchton als Elisa gefeiert, aber mit Acontius, Camerarius, Coornheert und Hoornbeek übt Hohburg an Luthers Persönlichkeit strenge Kritik. In Luther ist „etwas Unreines Zancksüchtiges und von fleischlichem Eiffer Stinckendes" (Spieg.), und vor allem: mit seiner grundsätzlichen Verwerfung der Gewalt in Religionssachen steht seine eigene feindselige Haltung gegenüber Männern wie Karlstadt in Widerspruch[1]. Melanchthon

1) In diesem Urteil berührt sich H. mit Schwenkfeld und Weigel; auch die rein humanistische Beurteilung Luthers und der Reformation bei S. Franck eignet er sich an.

aber, in dem auch Weigel einen „Deformator, grammaticus und Aristotelicus, aber keinen Theologen" erblickt, ist der Vorkämpfer der neuen Scholastik. „Das große Liecht der Natur des Aristoteles / welcher wahrlich wohl heißet Apollyon / das ist ein Verderber und Verwüster der Kirchen. „Von Luther ist die Scholastik abgeschaft / ihr aber habt sie wieder eingeführt".

Die Reformation hat die Schrift zum Richter gemacht, aber den „wahren und klaren Richter / den heiligen Geist / von seinem Richterstuhl herabgestürtzet". „Es ist eine natürliche gestudierte Wissenschafft auffgekommen" (Arnd. red.). Die Reformation ist über eine fleischliche Erkenntnis göttlicher Dinge, der die scholastische Theologie entspricht, nicht hinausgekommen, dagegen die „experimentalis interior cognitio / die empfindliche Erkenntniß Gottes und seines Christi / in der die Seele sich selbst verliert und verschmiltzet in seiner Liebe", ist vernachlässigt und beiseite geschoben. Von der Wiedergeburt hört man nichts, als daß sie schon mit der Taufe geschehen sein soll, und doch führt nur die Wiedergeburt zu einer imitatio Christi, die Hohburg über Thomas a Kempis hinausgehend mit Paracelsus, Böhme, Gichtel und Arndt als ein Nacherleben seines heiligen Geschickes, ja mit geradezu areopagitischen Formeln beschreibt[1].

Weil die Reformation für dieses „innerliche befindliche Christenthumb der Erfahrung und Wiedergeburth", diesen „Safft und Krafft, Kern und quinta essentia der Schrifft", kein Verständnis hatte, ist sie „zu einer Deformation gerathen viel ärger als es vorher gewesen". Die Reformationskirchen sind Babel geworden. „Die Päbstler sind die rechte große Babel, die Lutherischen und Calvinistinischen Lehrer sind die rechte wahre / wiewohl subtilere Babel" (Spieg.). „Die der Welt verborgen gebliebene / also mystische Theologie / war die Theologie Adams / der Patriarchen / Propheten / Apostel und Väter. Sie hat die drei ersten Jahrhunderte beseelt." Das ist der traditionelle Zug, der bei Hohburg mit der Verfallsidee sich verbindet. „Sie ist im geheimen in allen Geisterleuchteten gepflegt und zu keiner Zeit ganz ausgestorben." An sie knüpft

1) Sie ist / wie die lieben Alten es nennen / eine deificatio / Christificatio / die Seele wird vergöttet / wird gantz christförmig und durch den raptus mentis in Deum über sich selbst in Gott verzücket: dieses süße Wesen kann man nicht aussprechen mit Worten (Arnd. red.).



H. die Hoffnung und bestimmte Erwartung einer neuen und vollendeten Reformation. „Diese Reformation kann nicht füglicher und fruchtbarer geschehen als durch den Methodus theologiae mysticae / daß man die geheime Krafftheologie der lieben alten Väter der ersten Kirchen wieder hervorsuche und in die Practica bringe („Vaterlandes Präservatif“). Schon Luther wollte in seiner deutschen Messe 1526 aus diesem methodus theologiae mysticae heraus das Gemeindeleben reformiren, aber „er hat nicht Volk und Hülffe dazu gehabt / um es bis auff den dritten Grad und rechte Art der evangelischen Ordnung zu bringen“ (Lutherischer Pfaffenputzer).

Das sind Gedanken, die Hohburg mit allen seinen spiritualistischen Zeitgenossen teilt. Eigentümlich aber ist ihm die Betonung der ursächlichen Zusammenhänge zwischen dieser Entwicklung der Kirche und den Ursprüngen des großen Krieges und allen andern Kriegen seiner Zeit. Die Entwicklung der Kirche mußte mit Notwendigkeit zu kriegerischen Entladungen führen. Die „rixosa theologia“ mit ihren endlosen Streitereien — zu Hohburgs Zeit entstand der erste Lehrstuhl für Kontroversien —, nimmt alles Interesse der Theologen in Anspruch und zehrt alle Kräfte auf, die im Dienste der practica, der Seelsorge und der Liebestätigkeit besser angewandt würden (T. ev. Chr.). Daraus entsteht unmittelbar die „überaus große licentz des akademischen Säwlebens“ [1], indem über der Schulung in der Polemik die Pflege des inneren Lebens der Studenten verkümmert.

So liegen die Ursachen des Krieges ausschließlich in den Sünden der Kirche, und zwar aller Kirchen, auf katholischer Seite in der „groben Abgötterey ihres Gottesdienstes und dem blinden Gewissenszwang gegen die Evangelischen“, auf evangelischer Seite in dem „Undank gegen die Offenbarung Gottes im vorigen seculo“, in der Veräußerlichung und Heuchelei des „gottesdienstlichen Betriebs und dem Eindringen des opus operatum, das „bey den Evangelischen noch grewlicher vor Gott ist als das der Catholiken“. Antichristliches Wesen macht sich in beiden Kirchen breit, bei den Evangelischen nur „subtiler“. Obschon selbst Lutheraner, weist er verurteilend hin auf die „Abgötterey mit den Bildern und Cruci-

1) Der Ausdruck aus Meyfart, christliche und treuhertzige wohlgemeinte Erinnerung von Erbauung und Fortsetzung der academischen Disciplin auff den hohen Schulen in Teutschland, Schleusingen 1636.

fixen in den lutherischen Kirchen“ und die „Zerstümmelung des Decalogus“ (Regenspurgischer Heerholdt).

Die Streitlust der Theologen trägt unmittelbar auch in die Kirchenpolitik der Fürsten den Geist der Rechthaberei, Ruhmsucht und Unnachgiebigkeit hinein. „Die Reformatores haben ihre Zuhörer nicht zu dem Creutzleben Christi gewiesen / sondern Zanck und fleischlichen Eyffer in die Hertzen hinein geprediget. Nun sind aus ihren Zuhörern Löwen / Beren / Katzen / Hunde / und Trachen geworden und lebendige Teuffel“ (Spieg.). Sie haben die heillosen Mißstände in Kirche und Volksleben verschuldet, die sich dem Blicke des geisterleuchteten Beurteilers als Zeichen des letzten Abfalls vor dem Anbruch des tausendjährigen Reiches enthüllen und die notwendig zu dem sonst „gänzlich unnöhtigen“ Kriege führen mußten. Sie haben in der Politik der von den Predigern beratenen evangelischen Fürsten eine Atmosphäre kriegerischen Abwehrgeistes geschaffen, die endlich den Religionskrieg unvermeidlich machte. Schon die katholische Kirche hat statt des „liebreichen Christus einen martialisch gebietenden Weltchristus erwehlet“, und die Reformation hat dem Grundgedanken des jungen Luther zum Trotz den Geist der Verfolgung und Verketzerung Andersdenkender nur verstärkt. „Luther hat Carlstadt und Schwenckfeld verfolgt / die Lutheraner die Reformierten / es haben die Bauern in Teutschland / in Engelland viele / in Franckreich die Hugenotten solch Unwesen, Bilderstürmen und dergleichen wider die Papisten angefangen und ihre Religion verteidigen wollen / weil sie Christum nicht kannten. Aber daß die Regenten in Religionssachen Gewalt übten / kam von den Lehrern her / die die Gegner verketzerten. Beweiß dessen sind die Verfolgungen der extraordinarien Gezeugen des göttlichen Gerichts in Teutschland / der Presbiterianer in Engelland und des eyffrigen Lehrers Labadie in Seeland“ (Der unbekandte Christus). Sogar über David Ioris, dem nur böser Wille nachsagen kann, er habe sich selbst für Christus ausgegeben, breitet er seinen Schild.

„Wo die Reformatoren hinkamen / haben sie sich mit Gewalt einen Anhang gemacht / die Hohen und Gewaltigen an sich gezogen und durch ihren fleischlichen Arm und Schutz ihre fleischliche Religion zu erhalten vermeinet“ (Spieg.). Dabei sind die Evangelischen keineswegs nur die Angegriffenen. Auch die Katholiken

haben ein Recht sich zu beklagen: „Ihr vertreibet Catholiken / wo ihr Herren seid." „In Böhmen hätte der Pfaltzgraff die Catholiken ausgerottet / wenn er gekonnt hette. Wie haben die Mansfelder die Catholiken tractieret. Hettet Ihr einen evangelischen Keyser / ihr würdet unsere Religion nicht dulden / wie wir die eure" (T. ev. Chr.).

Schon in dem Abschluß bewaffneter Schutzbündnisse wie des Schmalkaldischen Bundes zeigte sich der Abfall von dem „Creutzleben" der alten Kirche und dem Gesetz Christi. Gerade in der Bündnispolitik der evangelischen Stände, die den Krieg vermeiden sollte, liegt der Keim und Anreiz des Krieges. Dabei ist ihm Luthers immer geübte Zurückhaltung gegenüber dem Gedanken des Religionskrieges ebenso bekannt wie seine Bedenklichkeit gegenüber den bewaffneten Aufständen evangelischer Fürsten gegen den Kaiser. „Unsere heutigen evangelischen Fürsten trauen ihrem Evangelium soviel zu / daß Gott der Herr dasselbe beschützen werde" (Sp.). Nur ein Schritt weiter auf dieser Bahn sind die „starken Verbündnisse auch mit den Papisten" und im Gefolge derselben die betrübende Tatsache, daß jetzt in Deutschland Evangelische gegen Evangelische / kämpfen. „Sie sind nicht werth / daß sie den Türcken in die Hände fallen / sondern ein Religionsgenosse bringet den andern um. Wo soll man noch sonst alle Henker hernehmen, die solche Babilonier hinrichteten? Darum muß einer des anderen Scharffrichter sein. Die Türcken müssen die zanckenden Christen von einander scheiden" (Spieg.).

So ist „der geistliche Zanck zum leiblichen gerathen: a verbis ad verbera".

Ein weiteres Kennzeichen dieses unversöhnlichen Kriegsgeistes ist die leidenschaftliche Abneigung der Kirchen, namentlich der lutherischen, gegen die Unionsversuche. Daß die große gemeinsame Kriegsnot nicht einmal imstande war, ein kirchliches Gemeingefühl unter den evangelischen Konfessionen herauszustellen, ist ihm ein deutliches Zeichen des antichristlichen Geistes, der mit dem „Sektenthum" jeder verfaßten Kirche unmittelbar gegeben ist. „Kein literarischer Weltgelehrter steht von seiner Meinung ab / nur wenn er ein theologus mysticus wird" (Postilla mystica). In der idealen Kirche der Geisterleuchteten aller Konfessionskirchen gibt's keinen Lehrstreit und keine Verketzerung, aber in den orga-

nisirten Landeskirchen ist das Sonderbekenntnis die Klippe, an der alle Unionsversuche scheitern: der Geist der Isolirung und Verketzerung siegt über die tatsächliche innere Verwandtschaft. „Die Augspurgische Confession ist das goldene Kalb." Die wohlgemeinten Unionsbemühungen des mit H. persönlich bekannten Schotten Durie, die Unionen von Thorn und Sendomir und die spätere Unionspolitik des Großen Kurfürsten bilden leider nur Ausnahmen, und die Bemühungen des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen von Hessen um den Ausschluß der Reformirten vom westfälischen Frieden verraten den verhängnisvollen Geist der Unduldsamkeit im evangelischen Lager. „Wir Namenchristen sind einer des andern Türcke." Warum achtet man die Überzeugung nur bei sich, warum nicht auch bei dem andern? „Die anderen haben doch auch ein Gewissen"[1]. „Ihr verdammet Euch öffters über solche Meinungen / die der anderen Parthey niemals in den Sinn gekommen / die sie auch nicht gestehen" (Heerh.)[2]. Selbst die Katholiken könnten das Trennende zurückstellen, wenn sie „aus dem Dionysio den methodus theologiae mysticae wieder hervorsuchten. Ihr Oberherren in Teutschland / die Ihr catholisch heißet / suchet Euch solche aus den Klöstern hervor, unter den Capucinern und Carthusianern werdet Ihr sie finden" (Post. myst.). Warum sollte man nicht trotz abweichender Lehrmeinungen Frieden halten können? „Es gehet doch in politicis: Franckreich / der römische Keyser / Holland halten doch Frieden mit den Türcken! Auch in privatis gehet es." Warum nicht im Kirchlichen? „Wenn Ihr Lutheraner wüßtet (so läßt er im Dialog den Täufer sprechen) / wie Ihr die Wiedertäuffer damit ärgert / Ihr würdet Euch mit den Calvinisten aufs schleunigste vereinigen. Euer Katzenkrieg unter den Evangelischen ist wie wenn zwey Blinde sich zancken / wer am schärffsten sehen könne" (T. ev. Chr.). „Und warum nicht auch im Geistlichen wenigstens einen Waffenstillstand machen wie im Kriege?"

Das Schlimmste ist, daß die Prediger, die berufenen Förderer des Friedens und der Nachgiebigkeit, sich in diese Politik der Unduldsamkeit mischen und dieselbe geradezu propagieren[3]. „Wie

1) Das sind Gedanken, wie sie rational gefärbt schon bei Acontius vorliegen.

2) Ein Hauptargument Gottfried Arnolds in der Beurteilung des gegen die Ketzer geübten Verfahrens.

3) Auch Meyfart (dissertatio academica de concilianda pace inter ecclesias

einst durch das trojanische Pferd das Unglück über Troja kam / so ist über die Christenheit alles Unglück gekommen durch das große baalitische Pferd / welches ist die Heucheley der Prediger / als welche den Kriegen nicht allein nicht widersprechen / sondern auch noch dazu die blutdürstigen Krieger stercken" (Spieg.). Sie sind als die Berater der Fürsten an ihrer hochverräterischen Auflehnung gegen die gottgesetzte Obrigkeit des Reiches schuldig. Welcher Undank noch dazu! Wie viele „linde Keyser und Regenten" haben doch die Evangelischen gehabt! Sie haben „die Güte / Sanftmutt und Frömmigkeit der alten Keyser vom Hause Oesterreich (!) rechtschaffen mißbraucht" (T. ev. Judenthumb)[1]. Die Fürbitte für den Kaiser im Kirchengebet haben die Prediger gestrichen, entgegen dem klaren Gebot der Feindesliebe, und die Fürsten liehen ihren Einflüsterungen ein nur zu williges Ohr. „Die Gewaltigen / die in öffentlichen Aemptern / im Regiment sitzen / haben das Joch des Gehorsams / der Treu und Pflicht / dem Oberhaupt und Monarchen im römischen Reich schuldig / zerbrochen und wolten im weltlichen Stande frey sein / ihre Freyheiten und Privilegia erhalten / ihr exercitium liberae religionis nach dem Passawischen Vertrag / ihre Regalia nach der goldenen Bulle wieder haben" (T. ev. Jud.).

Unverantwortlich ist es, daß die Prediger den Krieg sanktionieren. „Connivendo und absolvendo" übersehen sie die Sünden der Kriegsleute, anstatt diesen Mördern die Absolution grundsätzlich und unerbittlich zu verweigern. „Der abgeleibten Mörder exuvias / Mordwaffen / Schild / Helm / Harnisch / Hellebarden / Pantzer / Degen / Stieffeln und Sporen hängt Ihr öffentlich im Hause Gottes auf! Die Kirche wird zum Zeughaus! „Sie begraben die Kriegsherren in den Kirchen" und machen diese damit zu Mördergruben. „Was ist denn großes Wunder / wenn sich in Euren Kirchen so viele lemures nocturni / nächtliche Grewelgesichte / Teuffelgespensterey und erschreckliche Poltergeister sehen und hören lassen?" (Spieg.).

So steht denn Hohburgs Urteil fest: „Die vornehmsten Ursachen

---

per Germaniam evangelicas, Schleusingae 1636, S. 21) spricht von Predigern, die mit einem Fuße auf der Kanzel, mit dem andern auf dem Rathause stehen und deshalb zu Friedensunterhändlern die allerungeeignetsten Leute sind.

1) Vgl. Hoë's, des sächsischen Oberhofpredigers, Sympathien mit dem Hause Österreich.

des langwierigen Krieges und alles Verderbens sind die lutherischen gottlosen zanksüchtigen Pfaffen / die unter dem Deckel der lutherischen Kirchen ein wüstes Leben führen." „Wenn die Prediger selbst alle die Kriegsgrewel am eigenen Leibe erleben müßten und wegen ihres zugestimmten Kriegsrathes an der allergefährlichsten Spitzen der bataille so viel gelehret worden durch der großen Feldstükken Feldklang und Todtengesang / dann hetten wir längst keine Kriegspfaffen in Europa mehr" (Spieg.).

Seine ganze Beredsamkeit und seinen ganzen Zorn entfaltet Hohburg da, wo er die tiefste Kriegswurzel entdeckt und die schwerste Schuld der Kirche findet: Die Kirche hat mit ihrer falschen Gnadenpredigt und Sakramentspraxis eine Abstumpfung des sittlichen Gefühls und einen Niedergang des sittlichen Lebens verschuldet, der bei der strengkirchlichen Gebundenheit des religiösen Lebens besonders verhängnisvoll wirken und die Strafe Gottes herbeiziehen mußte. Es ist dieselbe Anklage auf sittliche Unfruchtbarkeit der evangelischen Verkündigung, wie sie schon von Sebastian Franck erhoben und seitdem in den Kreisen des Spiritualismus nicht wieder verstummt ist, aber wohl von keinem so leidenschaftlich vertreten wird, wie von Hohburg. Nicht die Rechtfertigungslehre an sich, aber die Art ihrer Verkündigung ist unheilvoll und abstumpfend für das sittliche Leben, weil die Gnadenverkündigung nur als Pflaster auf die Sünde gelegt und nicht daneben auch die Nachfolge Christi und die Darstellung der Gleichförmigkeit mit Christo gefordert wird. Tritt aber neben dem „Christus für uns" der „Christus in uns" zurück, so muß das zu einer verhängnisvollen ethischen Beruhigung und zur Einschläferung des Gewissens führen [1]. Die Kirche begnügt sich mit der Verkündigung allgemeiner Gnade für allgemeine Sünden, aber die einzelne bestimmte Sünde wagt man nicht ernstlich zu strafen. „Man prediget lauter generaliteten / schöne rhetorische Ermahnungen mit schönen und verblühmten Worten / aber die applicatio die proba / die individual redargution unterbleibt" (T. ev. Chr.). Viel zu schnell, noch ehe die Gewissen überhaupt erschüttert sind, ist man mit dem Gnadentrost zur Stelle. „Ihr habet mit heydnischer und philosophischer

---

1) Auch den Hetzerschen Spottvers zieht er heran, in dem die leichtfertige Verkündigung der Genugtuungslehre gegeißelt wird: „Ich zech auf Deine Kreide."

Theologie dem ungestorbenen akademischen Fleisch ein wohlklingendes Liedlein auffgespielet / ihme auch über alle seine stinckenden Wunden eyn Pflaster gebreitet“ (T. ev. Chr.). Die Anklage wird unendlich variiert und unermüdlich wiederholt. „Ihr wolt Christi Leben und Tod nicht zur Lebensform und Nachfolge / sondern nur zur Decke und Pflaster auff Eure beharrliche Sündenwunden mißbrauchen“ (ibid.). Viele „Subtiliteten“ verwendet man auf den Nachweis, „daß man Christo in vielen Dingen nicht nachfolgen könne — damit ist das wichtigste Lehrstück der imitatio Christi erledigt“! Kein Wunder, daß daraus eine „heydnische und gottlose Religion“ entstanden ist, ein praktischer Antinomismus, auf den Gott nicht anders als mit der Zuchtrute des Krieges antworten konnte. „Das Gesetz hat man wegdistingiert / jetzt sind andere Gesetzgeber gekommen, die das Gesetz frey realiter an uns zu exequieren wissen.“

Die unheilvolle Auswirkung der einseitigen Gnadenpredigt wird durch die leichtfertige Sakramentspraxis der Kirche noch befördert. „Ihr werffet die Sacramente wie Perlen vor die Säwe“! (Spieg.). Die Taufe ist nur ein Schlammkasten / darinnen all Euer Seelenschlamm muß abgespület werden. ... Ihr bindet an die Tauffe die Wiedergeburth / die wahre Wiedergeburth des heiligen Geistes kennet Ihr nicht“ (T. ev. Chr.). „Das wahre Geheimnis der Tauffe ist — echt spiritualistisch — die mystische und geheime / aber wahrhafftige Einpfropfung / da wir dem lebendigen Weinstocke Jesus Christus eingepfropft werden“. Das Abendmahl aber, rein gewohnheitsmäßig genossen, befördert nur die fleischliche Sicherheit und sittliche Fäulnis. „Was auff der Cantzel gestraffet wird / wird nachher mit der Absolution und Communion gebilliget“ (Spieg.). „Ihr ziehet und kleistert das Sacrament als ein Schandpflaster über alle Eure Sünden und Schanden.“

Der Grundfehler dieser einseitig „literarisch-historischen“ Gnadendarbietung tritt am verhängnisvollsten in der Beichtpraxis in die Erscheinung, die mit ihrem mechanischen Rhythmus von Bekenntnis und Absolution jede wirkliche Erneuerung ertötet. Sie ist eine „Papagey-Beichte“, ein gewohnheitsmäßiges Hersagen von Sünden, die man gar nicht ernstlich bereut und gar nicht zu lassen gedenkt. Die Bußzucht ist völlig verfallen. „Die Leute werden generaliter mit dem Verdienst Christi getröstet / aber was zur Abtötung

des alten Menschen dienen solte / wird als Vertröstung gegeben. Wenn sie nur die Formalien der Beicht können und etwas aus dem Katechismus dazu / so ist es alsdann alles gut. Die Sünden werden mit dem Vierteljahrs-Kalck übertüncht" (T. ev. Chr.). Die Disziplin ist so gut wie verschwunden. Nur den Löseschlüssel hat man noch und macht viel zu leichtfertigen Gebrauch davon, aber „den Bindeschlüssel steckt Ihr unter die Banck und lasset ihn verrüsten" (T. ev. Chr.). Die Ausrede: „die Obrigkeit hat ihn uns genommen", ist nicht ernst zu nehmen. „Wäre es Euch wichtig / ihr solltet schon Mittel und Wege wissen ihn wiederzubekommen. Auch ist es Eure Schuld / wenn die Obrigkeit den Bindeschlüssel zu sich gerissen: es ist geschehen / weil Ihr so kalt und lau denselben gebrauchtet. Aus Furcht habt Ihr ihn fallen lassen" (Spieg.). Gott aber läßt sich nicht spotten: „Weil Ihr die Kirchendisciplin nicht haben woltet / so hat Gott Euch auff den Hals geschicket eine scharpffe durchdringende Kriegsdisciplin."

Überhaupt hat die Kirche die sittliche Erziehungsarbeit am Volke verabsäumt und damit dem Kriege unmittelbar den Boden bereitet. Dem Verfall der Kirchenzucht steht zur Seite ein fast völliges Versagen der Kirche auf dem Gebiete der Seelsorge und der Liebestätigkeit. Die Parochialgrenzen, die Grundlage für die Einzelseelsorge, sind verwischt, die Hausbesuche haben so gut wie aufgehört, die Armenpflege liegt kläglich im Argen. Die Schuld liegt wiederum ausschließlich bei den Predigern, von deren Amtsführung H. ein ebenso trübes und sicherlich einseitiges Bild entwirft, wie von ihrem Privatleben. „Das gantze Ampt der heutigen Lehrer unter allen Sekten oder Namenreligionen ist dem Wesen nach falsch und demnach zu verwerffen. Es ist ein Bauchampt / ein Heuchelampt / ein pharisäisch Ampt / da es nur beim Sagen bleibt / ein diebisch Ampt / weil es Christo die Ehre stiehlt / ein Maulampt und Zanckampt. Kein Ampt in der Welt ist vor Gottes Augen so grewlich, als dieses heutige Predigtampt" (Spieg.)[1]. Von den Akademien kommen sie mit einseitig ausgebildetem Verstande, aber verwahrlostem und zerrüttetem inneren Leben. Bei ihrer Berufung entscheiden „Gunst und Gaben / Heurathen / Schwägerschafften und Practiken". Woher werden sie berufen? „Früher

1) Dabei verwahrt er sich freilich gegen den naheliegenden Vorwurf, als verwerfe er das Predigtamt grundsätzlich.



aus den Klöstern / jetzt aus den Academieen oder vielmehr Kakodämonieen mit ihrem Säw- und Weltleben." Sind sie göttlich berufen? Nein, „sie haben sich selbst eingedrungen / eingeladen / eingekauffet / eingeheurathet / eingezancket und eingeschlichen. Sie sind Söldner / Miethlinge Tagelöhner / geldsüchtige Lohnprediger" (Spieg.). Was sie zum geistlichen Amte lockt, sind die „guten Tage / stattliche salaria / schöne Beichtpfennige / Honoraria / ruhige Zeiten / schöne und wohlgezierte Häuser / schöne Weiber und Kinder / Ehre und Obenansitzen / Privilegien und Immuniteten von allerley bürgerlichen oneribus / und die Precedentz in allen Dingen" (T. ev. Chr.). „Was sie von ihren jährlichen salariis / fetten prebendis und accidentibus ersparen / leihen sie auf Interesse oder Wucher in die Hand des Wechslers aus und geben dannhero Anlaß und Ärgernisse zur Lästerung / weil sie sich der Heiligen Nothdurft nicht gebührendermaßen annehmen." Die Habgier treibt sie zu häufigem Stellenwechsel. „Mancher auff ein Zeitlang gedingter Bauchprediger lässet sich wegen seiner floristischen Beschwatztheit / um Reichthumb und Ehre zu vergrößern / von einem Lande in das andere und von einer Stadt in die andere hinweg berufen" (Spieg.). „Ihre Predigten sind bunt und krauß gemachet und kunstreich nach dem stylo dieser Welt gemodelt. Es fehlet ihnen an Einfalt / man machet hoch herein prallende stoltze Worte", und durch die Häufung der Allegata und Belegstellen aus der Schrift sucht man die innere Armut zu verdecken. „Sie stellen die Worte aus den Postillen / Commentarien / Glossen / Controversien / locis communibus / schreiben es nach und lernen es auswendig und schwätzen es wie ein Papagey her, statt es selbst von Gott in hertzinniger Betrachtung zu lernen und selbst zu schmäcken die Kräffte und den Kern und das verborgene Manna." Die „Befindung und lebendige Erfahrung" fehlen.

Dem äußerlichen kirchlichen Betrieb entspricht der ungeheiligte Wandel und das weltförmige Leben in Geldgier, Genußsucht und Ruhmsucht. Um ihr Amt zu erhalten, hetzen sie zum Kriege. „Nur um Euer Ampt zu erhalten / sind die Millionen im Kriege gefallen" (T. ev. Chr.). Die Prediger zechen mit den Vornehmen und machen sich aus einem „christlichen Räuschlein" kein Gewissen.

Auch die Gottesdienste haben einen weltförmigen Einschlag erhalten. „Sehet / mit Euren Orgeln / wie wird da an manchen Orten

solch üppiges und fleischliches Wesen getrieben / indem die nach allerhand weltlichen Melodeyen gesetzten Concerten mehr das Fleisch kützeln als den Geist erquicken / mehr zu allerhand Leichtfertigkeit / Weltfröhlichkeit und Geilheit als zur geisthungrigen Andacht die Gemüther disponieren. Denn da hüpffet pauket / posaunet / trompettet / geiget / pfeiffet / spielet man auff Harffen und Lauten und singet so krauß und bunt / daß alle hertzliche Andacht in eine weltliche fleischliche Anmüttigkeit verwandelt und also dem alten Adam ein schönes liebliches Jubilieren und Freudenspiel für seine Ohren gemachet wird" (Spieg.).[1]

Die in düstersten Farben gemalten Schäden des Volkslebens sind für H. unmittelbare Wirkungen des üblen Beispiels der Prediger. Seine Schilderung deckt sich Zug für Zug mit den aus Grimmelshausen und Moscherosch bekannten Bildern. In den Kreisen des Adels und des Bürgertums herrscht eine Üppigkeit, die selbst in der schlimmsten Kriegsnot noch weiter wuchert, in den unteren Ständen Gedrücktheit und Verzweiflung. Mit gesundem Gefühl für nationale Würde geißelt H. in einer Weise, die durchaus an Moscherosch erinnert, das Liebäugeln mit den französischen Modetorheiten und die würdelose Ausländerei überhaupt. „Die aus Franckreich geholten und durch des Teuffels Eingeben erfundene neuen allamodischen Muster" haben den einfachen deutschen Geschmack verdorben, so daß die einfache Lebenshaltung „der Türcken und Heyden den allamodischen Lucifer und Moloch in der Christenheit beschämt" (T. Krieg). Das allamodische Leben entspricht dem „allamodischen und prächtigen Christus, der in der kirchlichen Verkündigung längst an die Stelle des armen Christus der alten Kirche getreten ist. „Es sind doch nunmehr in die 20 und 30 Jahren hero die teufflischen allamodischen läppischen und närrischen Muster auffgekommen. Warum verändert Ihr denn nicht auch mit den alten Kleidern Euer altes böses Hertz und reformiret es also neu

1) Auch andere zeitgenössische Schriftsteller und namentlich die späteren Vorläufer des Pietismus empfinden die schon vor dem Kriege aufgekommene Bereicherung des Gottesdienstes durch den vermehrten Gebrauch der Orgel, den Konzertstyl der geistlichen Lieder und den figurirten Choralgesang als anstößig, während I. V. Andreae in seiner „Reipublicae Christianopolitanae descriptio" (1619) das „laudare Deum tum tubae etiam clangore, nablis et citharis, tympanis et choris, fidibus et modulis, cymbalis et organis variis" mit Berufung auf Luther gutheißt (S. 180 f.).



nach der neuen heiligen ausgemachten Model und Gestalt unsers Herrn Jesu Christi? Germania quomodo vestibus his, ita mentibus est variata. Wer die Mode nicht mitmacht / ist ein Fantast. Die große Kamelen und Elephanten / die geschminckete Isabellen gehen einher wie die Poppen. Es gehet kein Monat vorüber / daß nicht neue Muster sonderlich unter Euer Weibervolk kommet“ (Spieg.). „Frantzösische Kleidung / Sprach / Manier und Komplimente haben wir so lange nachgeahmt / biß nun endlich der Frantzose selbst zu uns kömpt / den wir zuvor so eiffrig gesuchet haben“ (Vat. Präs.).

Klar sieht H. auch die Schäden des Soldatenlebens, besonders des Söldnersystems. Die Söldner verkaufen Leib und Seele um schnödes Blutgeld und halten sich schadlos durch Plünderung und Grausamkeit, den Heerführern aber geht es nur um Ruhm und Reputation. Die Schuld aber an dem üblen System trägt die Obrigkeit, die sogar Räuber und Diebe, anstatt sie zu strafen, zu Söldnern wirbt (T. ev. Chr.).

Der spiritualistischen Beurteilung des kirchlichen Lebens und seiner Ausstrahlung in das Volksleben entspricht nun ganz folgerichtig H.s Stellung zu den Ordnungen und Problemen des gesamten natürlichen und sozialen Lebens: Obrigkeit, Staat, Recht und Kultur. Eine Verschiedenheit der Normen für das öffentliche und das privatchristliche Leben erkennt H. nicht an, kennt darum auch keine Eigengesetzlichkeit des politischen Lebenskreises. Das wäre „falsches Distingieren“. Die christliche Liebesmoral der Bergpredigt ist für alle Lebensgebiete verbindlich, und die Verwirklichung derselben ist von der Erstarkung des Geistfaktors zu erhoffen und zu erwarten — ein Optimismus, der gegen seine sonstige morose und pessimistische Betrachtungsweise seltsam absticht.

Das göttliche Recht der Obrigkeit wird mit Luther anerkannt und nur ihre Pflichtversäumnisse gegeißelt, um so entschiedener aber jede Auflehnung gegen die Obrigkeit als unvereinbar mit dem Geiste des Evangeliums und der Bergpredigtmoral streng verurteilt. Damit ist die grundsätzliche Ablehnung des Krieges im allgemeinen und besonders des Religionskrieges gegeben. „Der Krieg stammt vom Teuffel / der Sieger ist ein Mörder / der Besiegte ist verdammt an Leib und Seele.“ „Bellum si dixeris, omnia mala dixeris. Wer Lust zu kriegen hat / der mag meinethalben in des Teuffels Namen kriegen. Aber das möchte ich nicht leyden / daß

man sich für einen Christen ausgiebt / man lasse den Namen Christi darvon" (T. Kr.). Wer Krieg führen will, der führe ihn gegen seinen alten Menschen.

Von Gott aus gesehen ist der Krieg eine Zuchtrute in seiner Hand, denn „Gott strafet nur ein Volk / das von ihm abfällt. Gott greifet unseren Krebsschaden noch viel härter an als ich: ich — mit Worten / er mit Türcken und Tartern / Cometen und Himmelszeichen" (Heerh.). Eine Zuchtrute Gottes aber ist der gegenwärtige Krieg in ganz besonderem Maße. Die Mißstände auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens sind eine Herausforderung Gottes. Darum kann auch nicht Friede werden, ehe sie beseitigt sind.

Aber es ist an der Majestät Gottes noch ein ganz besonderes Verbrechen begangen. Es besteht in der Gewissensknechtung und Religionsverfolgung durch die Machthaber der katholischen Völker, auf evangelischer Seite im Undank gegen die Segnungen der Reformation. Antichristliches Wesen auf beiden Seiten — und auf evangelischer Seite das schlimmere, weil das subtilere! Darum diese Zuchtrute Gottes. „Das ist crimen laesae maiestatis / wenn man ein regale eines souverainen Printzen violirt. Viel größeres crimen laesae maiestatis divinae ist es dann / wenn man dis Regale über Conscientzien zu herrschen zu sich reißet und mit Feuer und Schwerdt manuteniret", und es ist schlimm, wenn die politici nicht einsehen, daß das „ein gewisses Zeichen sey einer falschen Religion" (Heerh.).

Ist der Krieg aber eine Zuchtrute Gottes, so ist jeder Widerstand, jede Verteidigung ein vermessener Frevel. „Wer gegen eine Zuchtrute sich aufbäumt / widerstrebet dem Principal / der die Ruthe führt." Und wie darf ein Hund in den Stein beißen, der nach ihm geworfen wird! Am verwerflichsten aber ist der Krieg, wenn er zur Verteidigung des Evangeliums geführt wird. „Das Evangelium mit dem Schwerdt wollen hinaußer führen heißet Gott in den Barth greifen" (T. ev. Chr.).

Das Schlimmste aber ist, daß die Prediger als Berater ihrer Fürsten zum Kriege hetzen und auf der Kanzel den Religionskrieg verherrlichen. Sie sollten die Kriegsleute bis zu den Fürsten hinauf in Kirchenzucht nehmen und ihnen die Absolution verweigern — „selbst wenn sie Dir die Absolution und das Sacrament der Kommunion entweder mit Rosenobels / Ducaten und Reichsthalern ab-

schmeicheln oder mit Fewer / Strick / Dägen und Büchsenkugeln abtrotzen wollen". „Und statt des Tedeum bei den Siegesnachrichten sollen sie lieber die Klagelieder Jeremiae anstimmen" (Spieg.). Denn unter die Strafe des Krieges muß man sich bußfertig beugen. „Strafen Gottes darf man nicht mit Musketen und Carthaunen abtreiben. Ihr aber lasset die fewerspeienden Trachen-Instrumenten zu!" „Alle Actiones / welche man wider den Türcken anfängt / rebus sic stantibus / sind nichts anderes als einer gerichtlich verdammten Person wider des Richters Nachrichter" (Heerh. 23).

Die Berufung auf die Kriege des Alten Testaments läßt H. nicht gelten. Im A. T. wurde nur Krieg geführt, wenn Gott es ausdrücklich zugelassen und angeordnet hatte, und auch da nur gegen die Feinde des Volkes Gottes, nicht gegen die eigenen Volksgenossen, und jede eigenwillige Kriegführung hatte verhängnisvolle Folgen. Im Neuen Testament aber hat Christus das Vergeltungsrecht und damit den Krieg aufgehoben. H. antizipiert den eschatologischen Zustand: im Reiche Christi ist für den Krieg kein Raum. Und das Gesetz des Reiches Christi hat auch für diese Weltzeit zu gelten. Das „vim vi repellere licet" ist ein Grundsatz aus der schola Aristotelica und für den Christen nicht bindend. Dem Übel soll man nicht widerstreben. „Des Christen Recht ist leiden." Die Verteidigungswaffen des Christen sind „nicht Musketen / sondern Bibel und Gebet zu Gott". „Wiederschlagen ist Offension!"

Die Prediger haben das ganze Unheil des Krieges auf dem Gewissen. „Hätten die Kayser und Könige das mehr in Euren Predigten gehört / daß Kriegführen unchristlich ist / und wären sie mit Kirchendisciplin belegt worden", so wäre es gar nicht zum Kriege gekommen.

Auch den Fürsten gilt das „nicht widerstreben dem Übel", auch sie sollen von ihren Rechten weichen, nachgeben, unterhandeln, vor allen Dingen Buße tun. Nur den „gelassenen Willen" bewahren! Aber leider regiert allenthalben „Haberecht" und „will kein Mensch mehr mit Christo Unrecht, Schimpf und Schaden leiden" (T. Kr.). Wir haben zu wenig Vertrauen auf Gottes allmächtigen Schutz und Schirm. „Warum vertheidigt Gott sein Volk nicht mehr? Wir Wir haben keine Hiskias / Assas und Josias mehr." „Ein christlicher Fürst soll viel lieber hundert Städte und Dörffer als einen einzigen Unterthan seines vermeinten (!) Feindes umbringen." Ein Christ

hat überhaupt keinen Feind, er kennt nur Nächste, die er lieb haben soll. Und wenn jemandes Wege dem Herrn wohlgefallen, so macht er auch seine Feinde mit ihm zufrioden. Die Verteidigungswaffe der Fürbitte sollte mehr gebraucht werden, auch für Ludwig den XIV., daß ihm Gott ein erleuchtetes Herz gebe, „daß sie doch bedenken möchten ihre eigene Titul als z. B. des allerchristlichsten Königs“ (V. Präs.). Auch für den Türken soll man beten „und ihm zum Lichte des Evangeliums förderlich sein / so wird er sich bekehren“ (Heerh.).

Eine bis zum äußersten gehende Nachgiebigkeit, das ist auch das einzige Mittel zur Beendigung des Krieges. „Wie sollen wir mit unsern Feinden wieder in die vorige Freundschaft kommen? Wir sollen erstlich mit ihrem Principalen (d. h. mit Gott) uns gründlich und stündlich versöhnen / sodann ihnen alle friedliche condiciones anbieten / alle mögliche ehrliche satisfactiones geben / allerhand interpositiones suchen / alle Ursache der Verbitterung höchsten Fleißes scheuen / allerlei Privat- und eigen Nutzen lassen fallen und allein des armen Vaterlandes Wohlfahrt suchen“ (V. Präs.). Das ist der einzige Weg zum Frieden. Alle schon seit Jahren geschehenden diplomatischen Verhandlungen sind doch nicht ehrlich gemeint. Sie führen deshalb nicht zum Ziele, und wenn sich erst die Prediger in die Friedensverhandlungen mischen, so kommt nur Schlimmeres heraus. Was ist bei den Friedensverhandlungen von Prag und Regensburg herausgekommen? „Wie bitter schmecket dieser Friede.“ „Es wird nicht Friede werden / bis Ihr mit Eurer Heucheley herunter gestürtzet seid! Ob aber wohl ein particular / ja ein Universal-Friede mag gemachet werden / so werden sie doch nicht lange Bestand huben. Die Offenbarung hat Recht mit ihren Plagen über Babel / die kein Bund oder Friede nimmermehr wird hintertreiben können.“ Nur ehrliche und allseitige Buße führt zum Frieden. Darum wäre es geradezu ein Unglück für das Volk, wenn jetzt schon Friede würde, ehe die inneren Bedingungen der Befriedigung erfüllt sind. Dies ist der Punkt, an dem H. seiner Überzeugung auch praktische Folge gab, indem er jahrelang (seit 1637) in das Kirchengebet ein selbstverfaßtes Gebet einschob, Gott möge nicht Frieden, sondern wahre Buße schenken, und dieserhalb zur Verantwortung gezogen den Mut hatte sein Pfarramt seiner Überzeugung zum Opfer zu bringen.

Den Fragen des Kulturlebens und namentlich den sozialen Problemen steht H. nicht wie die meisten Mystiker indifferent gegenüber, sondern sie begegnen, namentlich die letzteren, seinem lebhaftesten Interesse. Die Berufsarbeit ist ihm nicht viel mehr als ein notwendiges Übel (Th. myst.). Grundsätzlich läßt er nur die Handarbeit gelten, weil diese die geringsten Gefahren für den sittlichen Charakter mit sich bringt. Mit Paracelsus teilt er die Abwertung des kaufmännischen Berufs. „Im Schweiß seines Angesichts sein Brot suchen ist Gottes Ordnung / aber solchen Beruf verlassen und ein Krämer / Kaufmann / Soldat werden / ist das kein verkehrtes Ding"? (V. Präs.). Die Schäden des Kaufmannstandes sieht er scharf: „Die großen Kauff- und Handelsstädte in Teutschland / darin man ärger gehandelt als mitten in Türckey — und man ist gleichwohl gut evangelisch!" (T. ev. Jud.).

Auf die Errungenschaften der Zivilisation blickt er mit sehr geteilter Freude. „Alles nimmt bei Euch in Teutschland mächtig zu. Alle Eure Künste / Handwercke / Politica / Theologia / Summa alle Eure Dinge sein uffs Höchste kommeñ / alles ist so subtil und muß auch so poliret sein. Allein Euer Leben und Wesen nimmt nicht zu in Frömmigkeit / sondern in Ueppigkeit / in Stoltz und Uebermuth. Alles verbessert sich / nur hier gibts keine Verbesserung / sondern Verböserung. Die Kunst wächset / die Liebe gehet unter / Handwerke blühen / immer neue Griffe werden erfunden / aber die rechte Griffe zum Christenthumb gehörig will man nicht practiciren. Bei Euch wird alles nur wilder / frecher und wüster: die Früchte fehlen. Die Evangelischen sind die Eigenwillischen" (so die Vorwürfe des Katholiken im Dialog T. ev. Chr.). Wenn H. jedoch „den großen Bücherthurm der heutigen Geistlosen" mit dem babylonischen Turm vergleicht, so ist das in seiner Abneigung gegen die scholastische Methode begründet und ebenso wenig als Bildungsfeindlichkeit zu werten, wie die Verwerfung der Orgelkonzerte und des figurierten Choralgesangs, die er als ein störendes und verflachendes Element des Gottesdienstes betrachtet, als Kunstfeindlichkeit anzusehen ist. Und wenn er die Kirchen als „Prachthäuser und allamodische Schmuckkirchen" bezeichnet, so erklärt sich das aus seiner spiritualistischen Abneigung gegen die „Steinkirchen" überhaupt, in denen der innere Mensch für seine Bedürfnisse nichts bekommt.

Besonders geschärft ist H.s Auge für die Belange und Schäden des sozialen Lebens, und zwar sieht er die Schäden nicht nur von naturrechtlichen Voraussetzungen aus, sondern als Spiritualist, der von einer Durchdringung dieses Gebietes durch den Geist so gut wie nichts bemerkt. Hier versagt die Kirche ebenso völlig wie der Staat. Der Luxus der Prediger ist eine Verachtung des von Christus so bevorzugten niederen Standes. Lebenshaltung und Amtsführung der Prediger ist gleichermaßen unsozial. „Die Prediger nennen die Sünden nicht mit Namen / wenigstens bei den großen Hansen nicht. Die Freyheit ihrer Zungen verkauffen sie umb eine politische Hoff-Suppe / güldene Pokale oder Handvoll Gersten bey ihren Kirchspielsleuten." Daher ihre „weltmanierliche Stummheit und Dummheit". Zur Absolution sind sie immer bereit, wenigstens bei den großen Hansen, damit „sie nur alle gnädige patronos / Maecenates und favorabiles Judices oder großgünstige Jungherren behalten und reichlicher Verehrungen und Beichtpfennige gewärtig seyn" (Spieg.). „Die Prediger sind stumme Hunde / die im Nothfalle nicht den Fuchs noch den Wolff anbellen."

Völlig vernachlässigt wird die Armenpflege. Die kirchlichen Zustände sind auch in dieser Beziehung ein Hohn auf soziales Empfinden und eine Sünde wider den Geist. „Unser Gottesdienst ist vor Gott wertlos, weil wir die Armen Noth leiden lassen" (T. Kr.).

Auch die Obrigkeit ist sich ihrer sozialen Verpflichtung nicht voll bewußt. Die Witwen und Waisen bekommen ihr Recht nicht, der Richterstand ist parteiisch und verschleppt die Prozesse der Armen. Die Regierung läßt es zu, daß die Kaufleute die Lasten der Kriegskontributionen durch Aufschlag auf die Waren den sozial schwächeren Schichten aufbürden und „mit Wucher und Übersetzen der Wahren die Hausarmen und Frembden schinden". Die Kosten der Söldnerheere deckt man mit „dem Schweiß und Blut der armen Schäflein" und treibt die Steuern aufs grausamste ein.

Auch die Politik unterstellt H. seiner spiritualistischen Kritik. Im politischen Leben ist der Einfluß der Kirche so gut wie ausgeschaltet. Die Regierungen entziehen sich mehr und mehr der Beratung durch die Kirche, was H. im Blick auf die innere Einstellung ihrer Vertreter und ihren antichristlichen Geist nicht einmal bedauern kann. Die Politiker sehen mehr „auff ihrer Prin-

zipalen eigenen Nutzen / Ehre und Reputation / als auff dero ihnen anvertrauter Schäflein Nutzen und Wohlfahrt nach Seele und Leib" (Heerh.). In der Diplomatie gilt der Geist Christi nichts, aber das „verfluchte Idolum ratio status alles. Man rathschlaget nicht nach Gottes heiligem Wort und Willen / sondern nach der verdorbenen politica / macht Alliancen / krieget und beschweret die Unterthanen. Aber was das Natur-Liecht von ratio status vor Weißheit auffwirffet / das ist vor Gottes Augen nach seinem übernatürlichen Urtheil ein Greuel" (V. Präs.). Darum ist auch kein Ende des Krieges abzusehen.

Von hier aus verstehen sich auch H.s sozialreformerische Gedanken. Den Entwurf eines sozialreformerischen Programms bietet er nicht, verzichtet vielmehr ausdrücklich darauf und beschränkt sich auf Einzelforderungen. „Sind die Schul- und Kirchengreuel reformirt / dann werden auch die Greuel im politischen Stand und Hausstand verschwinden" (V. P.). Es genügt ihm, wenn zuerst die von ihm geforderten Reformen in Kirche und Schule zur Verwirklichung gelangen. Das Nötigste ist die Fortsetzung der lutherischen Reformation nach dem methodus theologiae mysticae. Erst diese wird auch die Ordnungen des politischen und sozialen Lebens das ja ebendenselben Gesetzen unterworfen ist, umgestalten. Maßgebend sind für alle Verbesserungen die Gebote der Bergpredigt, bis das schrankenlose Walten des göttlichen Geistes auf allen Gebieten als Ziel erreicht ist.

Zunächst hat die Kirche die verfallene Armenpflege wiederherzustellen und dabei an die Gedanken Luthers von 1526 wiederanzuknüpfen, die er damals wegen Mangel an rechten Leuten" nicht zu verwirklichen vermochte. „Jedes Kirchspiel soll sonderbare Diakonen haben / die die Leute in Acht nähmen / nicht allein ihre Armuth und Nothdurft im Leiblichen, sondern auch an der Seelen, also genaue und scharpffe Hausvisitation und examen hielten, worüber dann die Seniores und Eltesten Inspection hätten und alle Monate Rechnung und Nachfrage hielten" (T. e. Chr.). „Ambsterdam / die gute Stadt / übertrifft in solcher Barmhertzigkeit fast alle Städte in der ganzen Welt", so schreibt er 1671 aus seiner Beobachtung der dortigen Armenpflege heraus (V. Präs.). Man soll die ad pias causas legirten Güter den Armen austeilen. Auch die „Krämerei", die in den Gotteshäusern mit dem Verkauf

der Sitzstellen an die Reichen getrieben wird, muß aufhören. Gelegentlich spielt H. auch mit dem Gedanken des urchristlichen Kommunismus und gibt den Wiedertäufern Recht, wenn sie über „die schöne Gemeinschaft der Heiligen“ in der Kirche spotten (T. e. Chr.). Die Prediger aber sollen „Hausbesuchungen / Hauskirch und geistliches Priesterthumb üben“, und zwar nicht nur in den Häusern der Reichen (T. Kr.).

Seine Vorschläge in Sachen einer Reform des **akademischen Studiums** decken sich vollkommen mit denen **Meyfarts** vom Jahre 1636, die Studenten in einem Kloster zu sammeln, wo sie „unter einem Inspector die erlernte Theologie zur praktischen Übung zu bringen haben“. Doch hält er die Verwirklichung dieser Gedanken für ebenso unmöglich, als wenn einer mitten in der Sündflut eine Arche bauen wollte. Jedenfalls aber sollte man junge Studenten, ehe sie ins Amt kommen, zuvor „erst durch wohlgeübte Lehrer lassen in praxi rechtschaffen geübet werden und denselben Weg, den sie andern zeigen sollen, erst selber gehen lernen“ (Sp.).

Auch für die Obrigkeit als „**christliche Obrigkeit**“ ist für Politik und Armenpflege der Wille Gottes und das christliche Liebesgebot verbindlich. „Woher kann eine Obrigkeit beweisen / wenn sie ein Christu sein wolt / daß sie möge Christo nicht nachfolgen / sondern Christi Exempel zuwider handeln und gleichwohl ein guter Christ sein? Dies weiß ich in meinem Gewissen nicht zu richten“ (T. e. Chr.). „Christus / Gottes Sohn / geboren in dem ewigen Heute / muß zur Herrschaft kommen in der Politik. Christus muß mit dem Scepter seines Geistes und Wortes Platz bekommen in Kirchen / Schulen und Regimenten“. Der verfluchte Maßstab ratio status hat dem Worte Christi zu weichen. Soll aber die Amtsführung dem Gesetz Christi unterstehen, so muß es vorab das Leben des Amtsträgers selbst. „Die politici müssen recht hungrig werden nach den Gütern und Gaben des Geistes Christi / Hertzen und Gehirn von dem Weltgeist entledigen“. Ein Politiker muß wiedergeboren sein. Nur so kann es zu einer „durchgehenden würcklichen Reformation“ kommen: „Hiezu müssen die Herren politici den Anfang machen / erst bei sich persönlich / dann bei ihren consiliis. Die politici sollen jeden Morgen mit andächtigem Gebeth die Propheten lesen“, besonders den Jeremia und Ezechiel. „Fanget Eure consilia mit in-

brünstigem Gebethe an / gehet nicht zu Euren consiliis / ehe und bevor Ihr umb den Geist des Rathes habt angeklopft!" (Heerh). Nur dann werden die Staatsmänner das „rechte gewaltige purgans / den methodus theologiae mysticae / recht zu handhaben wissen", wenn sie erst für ihre eigene Person davon Gebrauch gemacht haben. „Gebrauchet dieses purgans / und ich verspreche Euch die Convalescentz Eures agonizierenden Kirchen- und Poliçeywesens". Das kirchliche Leben wird genesen, wenn in den Konsistorien von den Juristen eine christliche Politik vertreten wird. Wenn die Theologen versagen, so müssen die Juristen die reformatio nach dem Geist der Erleuchtung vollziehen. Der Geist Jesu muß die Kirchenpolitik regieren. Die politici müssen dafür sorgen, daß „die Autoritet und das Dominium des römischen Bischoffs beseitigt wird. Und das wird bald geschehen. Wie kann man aber bauen wollen, was Gott niederreissen will! Auch die Bischöffe / die zu weltlichen Herren geworden / müssen wieder in den ersten Stand gebracht werden. „Darum muß man auch für den Kaiser, „das junge Blut", fleißig beten, „daß Gott sein junges Hertz von dem römischen Bischoff und seinen Greueln abziehen wolle". Hiervon hängt nichts Geringeres als der Fortbestand des deutschen Kaisertums ab. „Das Haus Österreich ist allenthalben steiff an dem römischen Stuel hängen geblieben und hat des Antichristen Reich und Lehre stärken helffen. Wenn das Haus Österreich den römischen Babst verlässet und also Christi Lehre und Evangelium frey annimmt und gestattet / so soll ihm die Leuchte des Verstandes angezündet werden und ist Glück und Seegen zu erwarten bei Gott. Aber es muß den Gewissenszwang und die Verfolgung der Evangelischen aufgeben". (So in der Schrift an den Regensburger Reichstag). Die schleppende und parteiliche Prozessführung hat aufzuhören und wird aufhören, sobald die Richter wiedergeborne Leute sind. An Stelle „der heydnischen Iuristenprocesse" hat ein aus dem Geiste Jesu Christi geborenes Recht zu treten. Vom Geiste Jesu erleuchtet braucht man den Justinian nicht mehr. „Ist es nicht überhaupt eine Lästerung, das Corpus Juris dem süssen lieben Joch der Mandaten Christi vorzuziehen"? Die Processwut ist einzuschränken. Die Juristen haben auch auf die Wiederherstellung der Kirchenzucht zu dringen, da „diese elenden Seelenhirten von keinem Disciplin-Stecken mehr

wissen. Gut, daß noch die Politici mit ihrem Büttel und Schwerdt da sind / sonst würden sich die Schafe untereinander würgen und fressen".

Auch in seinem den Söhnen seines Landesherrn, des Herzogs von Braunschweig, gewidmeten „Christ-Fürstlichen Jugend-Spiegel" entwirft er die Grundsätze christlicher Regierung nach den Grundlinien der christlichen Liebesmoral. „Fürsten müssen sich leiten lassen von dem spiritus principalis / dem heiligen Geist / daß selbiger die die junge Hertzen gantz zu seinem Tempel mache". Fürsten haben nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch „Clementz und Barmhertzigkeit" zu üben. Vor allem aber wird ihnen „die von Christo approbirte Regul der Natur" empfohlen: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. Ein Fürst soll einen Abscheu vor dem Kriege haben. „Man soll den jungen Printzen die Greulichkeit der christlichen Kriege fein deutlich vorhalten".

Daneben gibt H. auch rationalen Gedanken Raum und Ausdruck. „Es sollen die jungen Regenten in ihrer Jugend also lernen, also studiren / daß sie selber sehen und erkennen / was Recht oder Unrecht sey / damit sie mit ihren eygenen Augen sehen und anderer offt böser partheyischer und mit bösen Affekten eingenommener Leute Rath nach nicht Unrecht vor Recht passiren lassen." Überhaupt sollen die Fürsten den verständigen Rat gelehrter Leute suchen. Sie sollen „von gelehrten Leuthen / wo nicht mehr / doch soviel halten wie von Adelichen oder rittermessigen Leuthen. Zwar ist es eine böse Gewohnheit eingerissen / daß solche rittermessige Personen / die im Kriege sich wohl gehalten / den Gelehrten / auch den Predigern selber werden vorgezogen. Zwar nostra praxis spricht den literis ab die Precedentz und eygnet sie den armis zu / aber insulso et insipido judicio / die Alten haben wahrlich anders judiciret. Sogar die Türcken sind in diesem Falle viel klüger".

Vor allem sucht er den Fürsten das s o z i a l e Gewissen zu wecken. „Die armen / geringen und schlichten Leuthe soll er lieber hören als die großen und reichen / weil jene der Hilfe viel mehr benöthiget."

Die goldene Fürstenregel jedoch lautet: Salus publica suprema lex esto. „O welch schönes Latein!" Mit unermüdlicher Zähigkeit aber prägt er die soziale Verpflichtung ein: „Mit Armen und Nothleidenden muß man nicht nach Gerechtigkeit / sondern nach Barmherzigkeit procediren." Alle Witwen und Waisen sind von Kontributionen zu befreien. Mit dem Gelde, das für Luxus ausgegeben

wird, soll man die Armen unterhalten. Die Armen sind aus den „gemeinen Mitteln“ zu unterstützen. „Die liebe Armuth ist das Kleid / die Lieberey Christi. Doch auch die Armen werden ermahnt, „den Zorn des Herrn geduldig tragen zu helffen und die empfangene Unterstützung nicht zu Üppigkeit und Ruchlosigkeit zu gebrauchen“.

Um des Gewissenszwanges und der „Abgötterey“ willen sind alle Dynastieen in Orient und Okzident, eine nach der anderen, untergegangen. „Wie wird es dem jetzigen römischen Keyserthumb ergehen? Spiegelt Euch an Holland / weil selbiges diese beiden Greuel abgethan / wie hat es der Herr von der Zeit an gesegnet! Es hat statt dessen zwei herrliche Tugenden anstatt dero abgeschaffener Laster angethan: Freyheit der Gewissen und Barmhertzigkeit an den Armen“ (Heerh.).

Sein Appell ergeht an alle Stände. „Alle Ihr redlichen Patrioten / die Ihr rechte und wahre Liebhaber des Vaterlandes seid / reformiret auch Euer eußerlich Leben und Wandel. Ihr Politici / ach Ihr werthe und geehrte Männer / lasset Eure Rathschläge gerichtet sein auff Barmhertzigkeit gegen die armen Unterthanen / leget ab allen überflüssigen Pracht an Kleidern / Titeln / Hochmuth. Ihr reichen Kaufleute / Ihr Rentenirer / Ihr Wucherer / Ihr Krämer / Ihr Kornschinder / Ihr Armenplager / lasset Euch reformiren! Hohe Zeit ists. O liebes Vaterland / Du willst heißen evangelisch und reformirt / ach beprüfe Deinen Gottesdienst, Deine Ratschläge / Deine Hoffhaltungen Deine Kauffmannschaften Deine Schiffahrten / ja Deinen täglichen Umgang mit Deinem Nächsten“!

Carl Brockhaus

Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland

Von Pfarrer Lic. Ernst Eylenstein, Benneckenstein

Die Geschichte des Separatismus in Deutschland ist ein von der kirchengeschichtlichen Forschung noch wenig bearbeitetes Gebiet. Der Grund dafür liegt wohl einmal in der Fülle seiner Erscheinungsformen und in der Uferlosigkeit der Stoffe; sodann aber vor allem in der Schwierigkeit der Quellenbeschaffung, da die verschiedenen

Strömungen bis in andere Länder, besonders nach England, reichen. Das gilt auch in besonderer Weise von Carl Brockhaus [1].

I. Sein Leben

weist verschiedene Abschnitte auf, die immer durch seine innere Entwicklung bestimmt sind.

1. Jugend und Bekehrung: Die Zeit in Breckerfeld (1842 bis 1848). Carl Friedrich Wilhelm Brockhaus wurde am 7. April 1822 als zweiter Sohn des Lehrers Friedrich Wilhelm Brockhaus und seiner Ehefrau Katharine Wilhelmine geb. Kruft zu Himmelwert bei Plettenberg geboren. Die Nachrichten über seine Familie reichen bis etwa 1250 zurück und weisen auf das Gut Brockhausen bei Unna. Ein Vorfahr von ihm war Ernst Brockhaus, Pastor in Altena (1665—1680), dessen beide Söhne, Hermann Eberhard Brockhaus, Pastor in Plettenberg (1691 bis 1717) und Henrich Brockhaus, Pastor in Soest (1699 bis 1724), als die Stammväter der Westfälischen und der Leipziger Linie der Familie anzusehen sind. Letztere reicht bis auf die Besitzer des weltbekannten Leipziger Verlages, erstere wird gebildet zumeist aus Pastoren, Lehrern und Tuchmachern, zu ihr gehört Carl Brockhaus.

Nach einer Vorbereitungszeit in den Elementarfächern in der Schule des Vaters besuchte er als Achtzehnjähriger von 1840 bis 1842 das Seminar in Soest. Darnach erhielt er eine Lehrerstelle in Breckerfeld, einem Städtchen in Westfalen (unweit Hagen). Das waren die ersten entscheidenden Jahre für sein inneres Leben. Zwar hatte ihm schon sein Elternhaus eine strenge, in christlichem Geiste gehaltene Erziehung angedeihen lassen; aber es hatte das in

1) Wenn im Folgenden eine Skizze seines Lebens versucht und damit ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland gegeben werden kann, so verdanke ich das vor allem Herrn Fabrikbesitzer Walther Brockhaus in Wiesenthal bei Plettenberg i. W., der mir zahlreiche wertvolle Quellen, vor allem den Briefwechsel von Carl Brockhaus mit seiner Frau, anvertraut hat. Ferner nenne ich an handschriftlichen Quellen: „Ein Lebensbild“, ein von seinem Sohne Ernst Brockhaus geschriebener Lebenslauf. Darin befindet sich die nach einem Stenogramm wortgetreu erhaltene Leichenrede von C. H. Voorhoeve. — „Ein Wort über die Taufe“. — Briefe an seine Frau und sein Briefwechsel mit einzelnen Freunden. — Gedruckte Quellen sind in der Darstellung genannt.

ihm mehr nur ein idealistisches Streben nach dem Guten geweckt als die bewußte Unterwerfung unter Gott. Zwar erkannte er, daß er so, wie er war, nicht vor Gott bestehen könne, dachte aber, durch ernstes Streben nach dem Guten und durch Meiden des Bösen dahin gelangen zu können. Seine „Bekehrung" fällt in den Dezember des Jahres 1845, wie aus einem viel späteren Briefe an seine Frau (vom 31. Dezember 1880) hervorgeht, wo er sich nach 35 Jahren noch genau des Monats und der einzelnen Umstände seiner Bekehrung erinnert. Wohl seitdem begann er mit Erlaubnis der beiden Prediger in seinem Schulzimmer und auch in verschiedenen Gehöften in der Umgegend von Breckerfeld Bibelstunden zu halten. Auf diese Zeit und auf die schweren inneren Kämpfe, die er damals durchmachen mußte, blickt er nach einer Reihe von Jahren in einem Aufsatz des „Botschafters" zurück, wo er gleich im ersten Heft („Der Botschafter in der Heimat", 1. Jahrgang 1853, Heft I, S. 15—21) unter der Überschrift: „Aus dem inneren Lebensgange eines Gläubigen, von ihm selbst erzählt", seine Bekehrung und seine Glaubenskämpfe ausführlich berichtet. Allein der Herzensfriede und das Seelenglück seiner Bekehrung hielten nicht lange vor; sein Herz war noch unbefestigt, es fehlte ihm an seelsorgerlicher Leitung und Führung. Er konnte es nämlich seit seiner Bekehrung nicht mehr begreifen, wie andere Gläubige noch unter ihrer Sündenlast klagten. Denn er war seitdem nur von einem erfüllt: „Meine Kraft wider alle Sünde und Unreinigkeit, mein Freund und Bruder, meine Lust und Freude war Jesus allein." Er sah bei den anderen den Grund in einem Mangel an völliger Entschiedenheit; jene erblickten aber in seinem Zustande nur ein Gefühlschristentum der ersten Begeisterung, das aber dann einer vertieften Sündenerkenntnis weichen müsse. „Das müsse man", so meinten jene, „nachher noch erfahren", daß alles Sünde sei, was man tue und lasse, selbst Beten, Singen, Loben und Danken, Reden und Schweigen, Alles würde durch die Sünde befleckt." Später erkannte er, daß eine solche Betrachtung den Unterschied zu machen vergesse „zwischen dem natürlichen Menschen, der sein Leben nur in sich sucht und hat, und einem Gläubigen, der in Christo lebt und nur dessen Gerechtigkeit will". Damals aber sank er wie jene Anderen bald in deren Zustand der Gewissensunruhe im Kampfe gegen die Sünde zurück:

„Mein gläubiges Aufsehen auf Jesum verwandelte sich in ein ungläubiges Herabsehen auf mich selbst und auf die Welt, mein Gewissen war dabei sehr unruhig, und das tröstete mich, daß ich Erfahrungen machte wie andere Brüder, daß jene sich mit mir freuten, wenn ich von der furchtbaren Last und Kraft der Sünde und von der Ohnmacht des Fleisches sprach. Beides wußte ich aber schon, ehe ich zum Glauben an Christus Jesus kam. Das Ziel ward mir also verrückt, ... Ich hielt dafür, daß eine innere tiefere Sünden- und Selbsterkenntnis die alleinige Aufgabe und das Ziel eines Christen sei, damit er am Ende zu der gewissen Überzeugung komme, daß er nur aus Gnaden selig werden könne."

Aber die Beschäftigung mit der Bibel, besonders mit dem Römerbrief und dem 1. Johannesbriefe, die er bald auswendig kannte, sowie einzelne klare Schriftworte in Römer 6 und 8, Stellen wie 2. Kor. 5, 21; 1. Petr. 2, 24 u. ä. brachten ihn, wenn auch erst nach Jahren, innerlich weiter. Da diese innere Entwicklung bei Brockhaus dann bald für seine äußere Stellung verhängnisvoll werden sollte und sogar einen Bruch mit den Gläubigen herbeiführte, da ferner seine Kämpfe, wie noch zu zeigen sein wird, typische Bedeutung haben, seien seine eigenen Worte aus dem oben genannten Aufsatz angeführt:

„Es verflossen mehrere Jahre, und es fiel mir nicht einmal ein, zu denken, daß ich in meinem Glauben nicht recht gesund und fest stünde. Ich hatte einen tiefen Blick in mein Verderben getan, und täglich gewahrte ich neue Seiten der Bosheit meines Herzens. Ich wußte, daß allein in Jesu Heil und außer Ihm nur Sünde und Ohnmacht war. Und wenn oft, niedergeworfen durch Betrug und Macht der Sünde, meine selbstgemachten und von anderen gehörten Trostgründe nicht mehr haften wollten, so warf ich mich zu den Füßen meines Jesu, und trotz meines unwürdigen Wandels vor Ihm hat Er Seine Gnade nicht von mir genommen. ... Was mir zunächst die Augen öffnete, waren die Worte: „Du hast noch nicht mit der Sünde in Wahrheit gebrochen; du hast dich noch nicht selbst aufgegeben". Das schrieb der Geist tief in mein Herz, sodaß es mich immer verfolgte. ... Ich entdeckte bei allem Kampf wider die Sünde doch noch eine verborgene Lust zu derselben und eine geheime Liebe zu ihrer Gemeinschaft; ich sprach von meiner Verderbtheit und Ohnmacht des Fleisches; ich wußte dies bei anderen, besonders wenn diese so etwas gern zu ihrem eigenen Troste hörten, ins grellste Licht zu stellen, und dennoch war ich nicht bereit, mich selbst zu verleugnen und von mir abzulassen; ich erkannte, daß die Welt verging mit all ihrer Lust, und dennoch wollte ich nicht allem absagen und alles verlassen, woran das Herz von Natur gehangen; ich bekannte, daß in Jesu die Reinigung, die Kraft und der Sieg wider alle Un-

reinigkeit und alle Feinde liege. und doch hatte ich nicht Lust, durch Glauben und Geduld in Seiner Gemeinschaft zu beharren."

Aber schließlich wiesen ihn Römer 6 und 8 den Weg. Er lernte verstehen, „daß Jesus Christus nicht allein um unserer Sünden willen dahingegeben, sondern auch um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist, ... denn Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in Ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt". Seitdem war „sein Leben mit Ihm in Gott verborgen; durch den Glauben stand er mit Ihm in der innigsten Gemeinschaft". Er war sich seiner vollkommenen Erlösung durch Ihn bewußt.

Diese neue Erkenntnis leitete in der Tat einen neuen Abschnitt seines Lebens ein, nämlich die Zeit in Elberfeld, die durch seine Verheiratung mit Emilie Löwen ihr äußeres Gepräge erhielt. Mit dieser, der zweiten Tochter des Bäckermeisters Johann Peter Löwen in Breckerfeld (geboren am 20. Februar 1829), lebte er seit 1848 in 51 jähriger glücklicher Ehe, der nicht weniger als 13 Kinder entsprossen.

2. Kampf und Entscheidung: Die Zeit in Elberfeld (1848 bis 1852). Obwohl Brockhaus mit seiner Berufung an die Volksschule am Neuenteich in Elberfeld die Erlaubnis zur Abhaltung von Bibelstunden und religiösen Versammlungen ausdrücklich versagt worden war, benutzte er doch die Unruhen in Elberfeld, die die Zeit der Barrikadenkämpfe 1848 sowie die Cholera im folgenden Jahre verursachten, reichlich zu Hausbesuchen und gründete 1849 zur Aufnahme und zur Erziehung verwahrloster Kinder den „Elberfelder Erziehungsverein" mit einem eigenen Organ, dem „Kinderboten". Aber wahre Befriedigung fand er auch darin nicht; sein Herzenswunsch war es, frei und öffentlich das Evangelium verkünden zu können. Dazu fand er indessen bald eine Gelegenheit, und zwar in dem benachberten Vohwinkel. Dort war die Frage aufgetaucht, „was in den kirchlichen Gemeinden, in denen keine gläubigen Pfarrer waren, zur Förderung des Evangeliums getan werden könne". Durch eine Zeitungsanzeige im „Täglichen Anzeiger" darauf aufmerksam geworden, schloß sich Brockhaus dort mit Gleichgesinnten zusammen und wurde schließlich selbst mit der Aufgabe betraut, für die geplante Missionsarbeit gläubige Boten zu suchen und anzustellen. Der dazu am 3. Juli 1850 zu

Mettmann gegründete „Evangelische Brüderverein“ besoldete mit Hilfe von satzungsgemäßen und freiwilligen Beiträgen der Vereinsmitglieder elf Brüder, die zur Evangelisationsarbeit bereit und geeignet waren. An der Spitze des Vereins stand der Gymnasialdirektor Dr. Bouterweck, sowie der Kaufmann H. H. Grafe, beide aus Elberfeld [1]. Hier sah Brockhaus einen Herzenswunsch, selbst ein Bote des Evangeliums werden zu können, ermöglicht. In der Überzeugung, daß Gott ihn zu diesem Dienste gerufen habe, gab er im Oktober 1850 seine Anstellung als Lehrer auf, um sich ganz der Arbeit des Brüdervereins zu widmen. Aus dem gleichen Grunde erklärte er auch seinen Austritt aus dem „Erziehungsverein“ und legte die Redaktion des „Kinderboten“ nieder, die seitdem sein älterer Bruder Wilhelm Brockhaus, damals Lehrer in Rüggeberg, übernommen und bis zu seinem 1888 erfolgten Tode beibehalten hat.

Carl Brockhaus hat sich in diesen Jahren um den Brüderverein außerordentlich verdient gemacht; denn der Verein verdankt ihm in dieser Zeit Ansehen und Blüte. Zunächst gründete Brockhaus für die Missionsarbeit nach außen und als Organ des Brüdervereins die Wochenschrift „Der Säemann“, „für Mission in der Heimat und häusliche Erbauung“. Diese Zeitschrift erreichte bereits im ersten Jahre ihres Bestehens eine Auflage von 4000 bezahlten Exemplaren, eine Zahl, die in den folgenden Jahrzehnten nach dem Ausscheiden von Brockhaus nie wieder erreicht worden ist. Und im Innern des Vereins war es wiederum Brockhaus, der für die Vorbildung der arbeitenden Brüder durch die Gründung einer Evangelistenschule besorgt war. Aber auch für seine eigene innere Einstellung wurde diese Zeit bedeutsam. Sein Sohn Ernst Brockhaus schreibt später über seine Verbindung mit den Mitgliedern des Brüdervereins: „Das diente sehr zur Förderung seines Verständnisses der Wahrheit, besonders auch des Wesens der Kirche, oder der Versammlung Christi, ihrer Einheit durch den Geist Gottes, ihrer Verbindung mit dem Haupte droben, ihrer himmlischen Stellung usw.“ Hierzu trug besonders ein Bruder Thorens [2] bei, der diese Wahrheiten bereits in seiner Heimat, in der französischen Schweiz kennen gelernt hatte. Dadurch kam es schließlich zu einer

1) Über Grafe vgl. unten S. 296 f.

2) Über ihn siehe Genaueres unten S. 299 f.

Kollision mit dem Brüderverein. Doch zeigen die Verhandlungen deutlich, daß es sich dabei nicht um die Fragen der Organisation und der Verfassung der Kirche oder des Brüdervereins handelte, sondern vielmehr um die religiöse Frage der Heiligung. Nur nebenbei wird in den Protokollen des Brüdervereins die Zuneigung von Brockhaus zu anderen Richtungen erwähnt. Demnach war seine Verwerfung der Kirchen mehr auf den Einfluß anderer, vor allem von Thorens, zurückzuführen. Entscheidend wurde für ihn dieselbe Frage, die ihn schon in seiner Breckerfelder Zeit nach seiner Bekehrung in Gegensatz zu den anderen Gläubigen gebracht hatte, bis er den Frieden des Gewissens in dem Bewußtsein der völligen Sündenvergebung und Heiligung durch den Glauben an Jesus gefunden hatte.

Da diese Anschauung von Brockhaus nicht nur für seinen ferneren Lebensweg entscheidend wurde, sondern auch „den Anfang eines ganz neuen Werkes des Geistes Gottes in Deutschland" (Ernst Brockhaus) bildete, nämlich den Anlaß zur Entstehung des Darbysmus in Deutschland gab, so sei hier der Bericht über die entscheidende außerordentliche Sitzung des „Brüdervereins" vom 11. Dezember 1852 aus den Akten des Vereins wenigstens auszugsweise wiedergegeben:

„Das innere Glaubensleben vieler Christen schwankt häufig zwischen zwei äußersten Punkten: entweder sind sie von dem Gefühl ihrer Sündhaftigkeit so übermannt, daß ihnen der volle Genuß der Gnade in der Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist, entzogen bleibt; oder sie glauben nun des Gesetzes nicht mehr zu bedürfen und gehen einher als die Vollkommenen, die nur dafür zu halten brauchen, daß sie mit Jesu Christo auferstanden seien, um die Sünde zu überwinden. Jene vergessen, daß Christus in den Schwachen mächtig ist, und diese, daß das Gesetz des Neuen Testamentes ‚Laß dich nicht gelüsten' fortwährend gilt, und die einfältigste Wahrnehmung und Beobachtung dessen, was wir vor Gott und Menschen in Gedanken, Worten und Werken sind, uns immer aufs Neue hintreiben muß zu der Gnade, ohne deren beständigen Erweis kein gesundes Glaubensleben gedacht werden kann. Brechen wir freilich der Sünde ihre Spitzen ab und lassen sie, in unevangelischer Weise, nur für die auffallendsten Herabwürdigungen der Sittlichkeit stehen, so werden wir flugs umgeschaffen zu Heiligen, an die gehalten, die Gläubigen in Rom, Korinth und Ephesus, ja ein Apostel Paulus, nur als Kindlein in der Wahrheit erscheinen müssen! Es verbindet sich daher mit dieser Glaubensrichtung ein höchst gefährlicher, den Grund christlicher Lehre stürzender Irrtum, indem die Strenge evan-

gelischer Wahrheit abgeschwächt, die Einbildung der schwachen Menschen an die Stelle des klaren, lauteren Wortes Gottes gesetzt und das höchste Ziel christlicher Heiligkeit als bereits erreicht angenommen wird. Es tritt ferner eine Sättigung ein, der die einfache, nicht mit dem Gewürze menschlich eitler Zutat versetzte Speise des Evangeliums nicht mehr zusagt, daher auch alles Vorwärtsstreben in der Heiligung unmöglich macht, und die Perle christlicher Tugenden, die Demut, vollständig ausschließt: wohin nach sehr bekannten Erfahrungen diese Verirrung folgerichtig führt, nämlich zu einer jeden Fortschritt auf der Bahn sittlicher Vollkommenheit hemmenden Gesetzlosigkeit, und wie diese sehr häufig, wenn Gottes Gnade nicht erbarmeud zur Seite steht, zu schweren Fällen führt, weist auch die Geschichte der christlichen Kirche hinreichend nach. Es ist dem menschlichen Hochmute etwas Leichtes, sich an Christi Stelle zu setzen und die Mahnung: ‚Seid vollkommen!' umzuwandeln in den Wahn: „Wir sind vollkommen!'."

Der Gegensatz gegen Brockhaus ist in diesen Sätzen des Brüdervereins in scharfen Worten zum Ausdruck gebracht. Es handelt sich für beide darum, ob die Erlösung uns nur von dem Fluche der Sünde, der Sündenstrafe, freispricht, oder ob sie uns auch von der Sünde selbst löst, d. h. von ihrer Herrschaft befreit, m. a. W., ob unser Streben nach Heiligkeit auf Erden je zum Ziele kommen kann, oder ob diese auch für uns als Glaubende doch stets nur Ziel bleibt, dessen allmählich fortschreitende Erreichung gerade unsere Lebensaufgabe bildet. Beide, Brockhaus und der Brüderverein, sind sich darin einig, daß die Heiligung nicht unsere Leistung, sondern die Gabe Gottes ist. Entgegengesetzt ist lediglich die Beantwortung der Frage, wie durch unsere vollkommene Gebundenheit an Gott auch eine vollkommene Befreiung von allem Bösen entsteht.

Jedenfalls erkannte der Brüderverein ganz richtig, „daß ein Zusammengehen der beiden Richtungen, der ursprünglichen des Vereins und der neuerdings hineingeführten, für den Zweck der Evangelisation nicht möglich war". Deshalb kam man dahin überein, „den Lehrstreit über die Heiligung ganz fallen zu lassen, und, weil man nicht länger zusammengehen könne, sich so zu trennen, daß die brüderliche Liebe möglichst wenig litte".

„Das Vorstandsmitglied" Brockhaus bestätigte darauf seinen bereits kurz zuvor erklärten Austritt, „und in der Hauptsitzung wurden nun auch die mit jenen übereinstimmenden arbeitenden Brüder: Alberts, Schwarz, Bröcker, Weber, Eberstadt und Effey

zum freiwilligen Austritt veranlaßt. Die genannten Brüder sind demnach aus ihrer Stellung zum evangelischen Brüderverein entlassen und stehen mit demselben in keinerlei Verbindung mehr. Br. Steinbeck in Breckerfeld ist schon früher aus dem Verein ausgeschieden". Damit waren von den elf Brüdern acht aus dem Verein ausgeschlossen worden; nur drei gehörten ihm noch an. Übrigens erfolgte bereits im folgenden Jahre der Austritt des Leiters, Dr. Bouterweck, aus dem Vorstande des Vereins. Die Gründe dafür sind aus den Protokollen nicht klar ersichtlich.

3. Eigene Missionstätigkeit. Evangelisationen und Reisen (seit 1853). Dadurch stand Brockhaus seit dem Sylvesterabend d. J. 1853 mit seiner Frau und seinen drei Kindern Ernst, Karl und Paul vor dem Nichts. Aber gerade aus jener Zeit weiß er außer von Unterstützungen durch Freunde so auch von wunderbaren Gebetserhörungen und Durchhilfen Gottes auch in seiner äußeren Versorgung zu berichten. So begann er nun auch eine eigene Missionstätigkeit, wobei er aus allen Kreisen der „Gläubigen" sich seine Anhänger sammelt. Durch seinen erst einige Jahre später, nämlich 1856, vollzogenen Austritt aus der Landeskirche löste er jede kirchliche Verbindung; aber bereits drei Jahre zuvor hatte er seine ausgedehnte Versammlungs- und Reisetätigkeit begonnen. Seitdem ihm durch seinen Austritt aus dem Brüderverein die Mitarbeit am „Säemann" genommen war, gründete er 1853 den „Botschafter in der Heimat", der seit seinem zweiten Jahrgang bis heute den Titel „Botschafter des Heils in Christo" trägt und allmonatlich im Umfange von 1½, nachher 2 Bogen erscheint. Von den Briefen an seine Frau sind uns 195 Stück erhalten; sie reichen in die Zeit von 1852 bis 1895, gewähren mithin einen wertvollen Einblick in die Versammlungen in den verschiedenen Landesteilen, sowie in die Beziehungen, die Brockhaus mit den einzelnen Persönlichkeiten verbanden. Es fehlen nur die Jahre 1857 bis 1860, sowie 1875, 1885 und 1894.

Ein nach den Briefen zusammengestelltes Itinerar gibt folgenden Überblick: Brockhaus besuchte in 4½ Jahrzehnten fast ununterbrachen die „Brüder" in Deutschland, Holland und in der Schweiz. In Deutschland sind es außer dem Rheinland und Westfalen vor allem Hessen-Nassau, Baden und Württemberg, sowie ganz besonders Schlesien, wo er wirkt. Aber auch Elsaß, Brandenburg

und Ostfriesland, selbst Bayern und Sachsen bleiben von ihm nicht unberührt und unbereist. — Im übrigen läßt sich folgende Reiseroute aus den Briefen feststellen: 1852: Westfalen, 1853: Hessen-Nassau, 1854: Holland, Hessen-Nassau, 1855: Holland, Württemberg, Nassau, 1856: Westfalen, 1861: Baden, Württemberg, 1863: Brandenburg, Schlesien, Württemberg, 1864: Westfalen, Nassau, 1865: Nassau, 1866: Schweiz, Württemberg, 1867: Württemberg, Schlesien, Schweiz, Nassau, 1868: Schweiz, Württemberg, 1869: Nassau, Holland, 1870: Holland, Westfalen, Schlesien, 1871: Nassau, 1872: Württemberg, Schweiz, 1873: Ostfriesland, Württemberg, Holland, 1874: Rheinland, Schlesien, Nassau, Württemberg, Schweiz, Ostfriesland, 1876: Nassau, Württemberg, Schweiz, 1877: Schlesien, Schweiz, Württemberg, 1878: Elsaß, 1879: Nassau, Schweiz, 1880: Brandenburg, Sachsen, Nassau, 1881: Schlesien, Brandenburg, Ostpreußen, 1882: Schlesien, Württemberg, Nassau, 1883: Schweiz, Nassau, Württemberg, Brandenburg, 1884: Württemberg, Schweiz, Brandenburg, 1886: Schlesien, Bayern, Sachsen, Brandenburg, 1887: Nassau, Elsaß, Schweiz, 1888: Brandenburg, Schlesien, Schweiz, 1889: Westfalen, Nassau, Brandenburg, 1890: Westfalen, 1891: Rheinland, 1892: Sachsen, Brandenburg, Württemberg, 1893: Brandenburg, Schlesien, 1895: Nassau, Siegerland.

Dabei waren es zumeist die gleichen Orte und Versammlungen, die Brockhaus bei seinen einzelnen Reisen aufsuchte. Es sind eben die Punkte, wo feste Versammlungen der Brüder bestanden. Für die große Ausbreitung, die die Bewegung seit 1853 genommen hat, sprechen die zahlreichen Orte in den einzelnen Ländern, wo Versammlungen mit fester Besucherzahl stattfinden. Denn „Mitglieder“ im eigentlichen Wortsinne gab es ja nicht, obwohl die Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft, zum „Brotbrechen“, eine gewisse innerliche Mitgliedschaft auch äußerlich kennzeichnet.

Von den Orten, die immer wiederkehrend als Versammlungsorte genannt werden, seien hier wenigstens die wichtigsten genannt; sie werden von Brockhaus in verschiedenen Zeitabständen, in der Mehrzahl der Fälle durchschnittlich alle zwei Jahre einmal besucht. Es sind das im Rheinland besonders Barmen, Siegen, Olpe, Oberhausen, Mülheim a. Ruhr, Düsseldorf, Lennep, Gelsenkirchen; in Westfalen: Breckerfeld, Altena und das Siegerland; in Hessen und Nassau: Battenberg, Geismar, Frankenberg, Wies-

baden, Frankfurt und Offenbach, ganz besonders aber Dillenburg und Umgebung; im Badischen: Schwarzwald, Gräfenhausen, Mannheim und Pforzheim. Nach Württemberg kommt er regelmäßig; da kehren als Stätten seiner Wirksamkeit vor allem Stuttgart und Tübingen, aber auch Ludwigsburg, Bietigheim, Nürttingen, Öhringen und Heilbronn immer wieder. Am liebsten weilte er wohl in Schlesien, wo Wüste-Giersdorf, Güttmannsdorf, Reichenbach, Breslau, Salzbrunn, Liebichau, Freiburg, Sorgau und Michelsdorf von ihm mit Erfolg besucht werden. 1878 und 1887 kommt er nach dem Elsaß, nach Gebweiler, und zumeist mit den schlesischen Reisen nach Brandenburg, wo er die Brüder in Berlin besucht und bedient; 1886 finden wir ihn in Hof in Bayern, 1880 und 1892 auch einmal im Königreich Sachsen, wo in Leipzig, Plauen, Vielau usw. Versammlungen bestanden. — Holland bereiste er wiederholt; dort bestanden in Suderwijk b. Rees, in Dinxperlo, Winterswijk, Rotterdam, Zaandam, Leyden, Haag, Amsterdam usw. blühende Versammlungen. Von Holland hatte er bereits 1854, also unmittelbar nach den wirtschaftlich für ihn so kritischen Jahren, eine Aufforderung erhalten, dauernd mit seiner Familie dorthin, und zwar nach Winterwijk, überzusiedeln: „Ein lieber Bruder, der auch ein gut Teil dieser Welt Güter besitzt", schreibt er in einem Briefe an seine Frau darüber, „ist mit vielen anderen Gläubigen in mich gedrungen, hierher zn ziehen. Ein großes Haus, das ihm zugehört, will er mir zur ganz freien Verfügung stellen." Und nach Holland verheiratete sich dann später eine 1857 geborene Tochter, Emilie, mit dem homöopatischen Arzt Dr. N. A. J. Voorhoeve in dem Haag. In Holland besteht am Anfang seiner Wirksamkeit ein reges Glaubensleben; allein in Leyden versammeln sich 300—400 Glieder regelmäßig unter Gottes Wort. Wichtiger noch als Holland aber wurde für sein äußeres und inneres Leben die Schweiz: Von dort hatte er zuerst eine genauere Kenntnis von Darby und damit von einer Kongruenz seiner Gedanken mit denen der englischen Kreise erhalten und zwar durch Vermittlung von Thorens, dorthin verheirateten sich dann später zwei seiner Töchter, nämlich die 1859 geborene, 1912 gestorbene Marie, verheiratet mit dem Kaufmann Beny Geyelin in Zürich, und die 1860 geborene Emma, verheiratet mit einem Schokoladenfabrikanten in Versoix bei Genf, namens Jacques Favarger. Dort

erhielt er auch, zumal bei den Konferenzen, die stärksten Anregungen für sein inneres Leben. Zürich, Basel, Andelfingen, Zofingen (Kt. Aargau), St. Gallen, Bern, Reinach, Schaffhausen und Genf gehören zu seiner regelmäßigen Reiseroute. Zwar urteilt er auch einmal, daß sich „in der deutschen Schweiz nur drei Brüder befinden, die dem Werke ganz gewidmet sind: Höhner, Eschmann und d'Okolzky“, von denen die beiden letzteren noch dazu kränklich sind; zwar fehlt es auch nicht an gelegentlichen ernsthaften Reibungen, etwa weil bei einem sonst begabten Bruder in allem Eifer für die Sache des Herrn doch „seine Rede fast immer in Salz mit Gnade gewürzt ist und nicht umgekehrt, wie der Apostel ermahnt“, und doch zeigen gerade seine Briefe den engen Zusammenhang mit den Schweizer Freundes- und Brüderkreisen.

Und wie für Holland und die Schweiz, so gewähren uns auch für die andern Länder die Briefe von Brockhaus an seine Frau einen interessanten Einblick in den Lauf der durch ihn entfachten Bewegung und in seine Stellung zu den bestehenden Gemeinschaften und Kirchen. Die Zahl seiner Anhänger ist ja statistisch schwer zu erfassen; um so wertvoller, wenn Brockhaus in den Nachrichten an seine Familie auch Zahlenangaben macht: In dem kleinen Dhüne versammeln sich über Dreißig regelmäßig zum Brotbrechen, allein in Laasphe wird der erst neu gegründete Botschafter in den ersten Jahren seines Bestehens in über 100 Exemplaren gelesen; anderswo entstehen die Versammlungen aus ganz kleinen Anfängen: 1867 bildet sich in Pforzheim „eine neue Versammlung von etwa zwölf Seelen, die das Brot brechen, die versammeln sich einfach im Namen Jesu und lesen oft gemeinschaftlich unsere Schriften“. Am schlechtesten sind seine Erfolge in Nord- und Mitteldeutschland: In Emden finden sich fünf Gläubige, die am Brotbrechen teilnehmen, in der Reichshauptstadt sind es 1874 insgesamt 14 Seelen, eine Zahl, die sich nach drei Jahren auch nur verdoppelt hat. Interessant ist sein Urteil über Württemberg; das hat er im Laufe der Jahre wohl an die zwanzigmal bereist; dort herrschte ein reger Austausch der Beziehungen zwischen England, Frankreich, den Niederlanden und der Schweiz, wobei die geistige Leitung in der Persönlichkeit und in dem Hause der Miß Whately lag; aber immer ist sein Urteil das gleiche. Zwar erkennt er die

mancherlei Frömmigkeit dort an, aber er vermißt doch den nötigen Gehorsam gegen Gottes Wort: „Im ganzen ist der Herr wenig wirksam in Württemberg; es ist viel Frömmigkeit, aber wenig wahre Achtung vor dem Worte Gottes vorhanden. In Schlesien war es doch so ganz anders.“ Und wie er schon bei einem seiner ersten Besuche in Stuttgart urteilt: „Ich muß sagen, daß das süßliche und so oft vom Teufel inspirierte Wesen hier in Württemberg mir ein Greuel und ein Ekel ist. Es ist mir, als wenn die Zahl derer, die sich einfach im Namen Jesu versammeln, in diesem Lande nie groß werden würde; der Teufel hat die Herzen zu sehr in seiner Gewalt und durch Irrtümer aller Art fast bis auf den Grund verdorben“, so bestätigt sich ihm das bei allen seinen späteren Besuchen. Immer wieder klagt er darüber: „Württemberg ist vorzugsweise das Land der Sekten und allerlei Irrtümer, und die meisten Christen sind mehr oder weniger davon angesteckt. Die beiden kleinen Versammlungen hier (Tübingen) und in Stuttgart sind ganz verkommen; die einzelnen Glieder sind meist in keinem guten Zustande und verstehen wenig von der Wahrheit ... Es gibt hier viel Christentum, aber alles bewegt sich in Satzungen oder lebt in Irrtümern.“ 1884 schreibt er mit klarem Blick: „Hier in Stuttgart, sowie überhaupt in Württemberg, ist alles sehr schwach. Die hiesige Versammlung nimmt mehr ab als zu, und es ist nicht sehr ermunternd, hier vier Wochen zu arbeiten, wenn der Geist Gottes nicht wirkt.“ Schlimmer noch ist es in Tübingen, „wo es recht schwache Versammlungen sind; da sitzt Bruder Albrecht mit sieben Schwestern, und Carl Richter in Nürtingen mit fünf, und an beiden Orten ist die Hälfte meistens krank“.

Wenn Palmer (a. a. O.) für die Einführung der Bewegung in Württemberg das Jahr 1847 und als ihren Träger Peter Nippel, einen aus Elberfeld gebürtigen Hauslehrer einer nach Tübingen verzogenen französischen Familie angibt, so bestätigen das unsere Quellen. Denn 1848 siedelte eine Witwe von Graffenried mit ihren Kindern aus der Schweiz nach Tübingen über, wo ein Sohn der Familie, zusammen mit anderen Schweizern, darunter dem späteren Dr. Alfred Rochat, das Gymnasium besuchte. Peter Nippel, aus Elberfeld gebürtig, hatte in Halle Theologie studiert und war von dort aus als Hauslehrer in die Schweiz berufen worden und überwachte seitdem die Ausbildung der Kinder der Familie Graffen-

ried, auch nach ihrer 1851 erfolgten Rückkehr in die Schweiz. In Tübingen kam Nippel in Gegensatz zu den „Lichtfreunden", aber auch zu dem mystischen Baptismus, der in den Revolutionsjahren durch das Land ging. Ein jüngerer Bruder von Peter Nippel war August Nippel, der mit Brockhaus in persönlicher Verbindung stand und gleich ihm einen genauen Einblick auch in andere Arbeitsfelder besaß.

Auf allen diesen Arbeitsfeldern bildet sich mit der Zeit immer schärfer der Gegensatz zu allen anderen Kirchen und Denominationen heraus. Ob Luthertum oder Brüdergemeine, ob Landeskirche oder Evangelische Gesellschaft, ob Methodismus oder Baptismus, sie alle haben eben die biblischen Wahrheiten doch nicht völlig erfaßt und verwirklicht. Einige Zitate gerade aus den Briefen dürften dafür charakteristisch sein: In Hessen steht er in Battenberg im Kampf mit „einem lutherischen Prediger, der unser Evangelium, wie sich's von selbst versteht, für Irrtum hält". Und als er ein andermal in Berlin den Sohn seines früheren Kollegen, eines ihm befreundeten Elberfelder Lehrers, trifft, den Prediger Witte, dessen sympathischer Erscheinung und höflicher Toleranz er sich nicht verschließen kann, beschränkt er doch seine Anerkennung auf die Antithese: „Er ist durch und durch lutherisch, aber doch scheint er wirklich ein Christ zu sein und wird auch dafür gehalten." Sogar „die Boten der Evangelischen Gesellschaft scheinen" ihm in seinen „Arbeitsfeldern ihre Aufgabe nur darin zu finden, die nüchternen Seelen von der Einfalt in Christo zu verrücken und wenden dazu allerlei Künste an". So macht seine Kritik auch vor Baptisten und Methodisten nicht halt. Anfänglich stand er gewiß auch den Baptisten innerlich nicht fern. Jedenfalls hat er seine Arbeit in den Versammlungsräumen der Baptisten begonnen, die darum auch den Hauptbestandteil der Zuhörer ausmachen. Ihnen wird deshalb auch vielfach Brockhaus anfänglich zugerechnet, so daß sich erst allmählich die Verbindung mit ihnen löst, und zwar seit 1854. Anderthalb Jahrzehnte später freuen sich die Brüder darüber, wenn sich irgendwo eine Baptistengemeinde auflösen muß, denn der Gegensatz wird stärker als das Verbindende. So erzählt Brockhaus selbst (1863): „In Stuttgart habe ich drei Abende im Saale der Baptisten gesprochen. Die Brüder hatten alles vorbereitet, auch durch die Zeitung einladen lassen. ... Die

meisten Zuhörer waren Baptisten, doch gab es auch verschiedene andere.“ Dagegen berichten die Brüder in Dillenburg: „Daß sie nicht länger mit den Hamburger Baptisten in Frohnhausen in Verbindung bleiben könnten, weil deren unrichtiger und ungesunder christlicher und kirchlicher Standpunkt ihnen immer mehr einleuchte“. Und für Breslau hofft Brockhaus (1863), „daß die dortige Baptistengemeinde nach und nach ganz aufhören wird und die Aufrichtigen unter ihnen sich zu den Brüdern halten werden“. Tatsächlich gehen in Berlin eine ganze Anzahl, darunter einer, „der 22 Jahre bei den Baptisten war“, zur Versammlung über, „weil die Wahrheit selbst sie freigemacht“ hat (1877). Aber auch unter den Methodisten sind ihre Erfolge nicht gering: In Dillenburg haben sich ihnen so viele angeschlossen, daß „man meint, daß ihre Kapelle bald ganz verwaist sein werde. Der Prediger droht, sie zu verlassen, weil die Kosten nicht mehr aufgebracht werden können“. Den Kirchen steht er grundsätzlich ablehnend gegenüber. Denn die menschlichen Organisationen sind nur Hindernisse für die göttliche Wahrheit: „Die Christen sind so verdreht, verkrüppelt und verknittert in ihren Systemen, daß die Wahrheit keinen Eingang findet.“ Dadurch ist „das ungöttliche Wesen der Weltkirche“ begründet worden. Auch von den kirchlichen Festen, wo er sie überhaupt erwähnen muß, spricht er nur als vom „sogenannten“ Himmelfahrtstage usw. Und das Urteil, das in Holland innerhalb der Versammlung über die deutschen Brüder gefällt wird, gibt doch zu denken, wenn Brockhaus selbst zugestehen muß: „Man lebt hier (in Holland) der Meinung, daß die Brüder aus Deutschland nur dann eine Bekehrung für echt hielten, wenn die Welt und die Kirche verlassen wäre. Darin liegt freilich viel Wahres.“ Am besten gedeiht darum die Arbeit da, wo er neutral, d. h. unerkannt, arbeiten kann. So schreibt er von der Versammlung in Emden: „Es sollen hier in Emden über 200 Christen sein, meistens Reformierte, dann auch Lutheraner, Baptisten, Abgeschiedene usw. Die Christen hier kennen uns nicht, deshalb sind sie ziemlich frei von Vorurteilen. Es wird sich vielleicht bald ändern, wenn Hamburg es hört oder die Abgeschiedenen in Holland. Beide Parteien haben hier augenscheinlich keinen Führer.“

Kein Wunder, wenn es auch auf der Gegenseite zu Anfeindungen und Verfolgungen kommt. Brockhaus selbst schreibt 1874 in Berlin:

„Die Vorurteile der hiesigen Christen gegen uns sind sehr groß, und man warnt mit großem Eifer von allen Seiten. Bei anderen Christen hier wird allerlei über uns gesprochen, selbst das unsinnigste Zeug. Beim Besuch des ersten Predigers der Brüdergemeine fragte dieser uns, ob es wahr sei, daß wir die Sakramente verwürfen und nur sechs Bitten beim Vater Unser anerkännten. Wir haben ihn natürlich eines Besseren belehrt. Georg Müller aus Bristol soll uns auch nicht das beste Zeugnis, besonders Bruder Darby, gegeben haben, er hat in jeder Versammlung das Vater Unser gebetet und den Segen gesprochen. Es ärgert viele Christen, daß wir dies nicht ebenfalls tun."

Auch zu Verfolgungen kommt es. So wird Brockhaus in Nassau einmal aus der Versammlung heraus verhaftet und nach langwierigen Verhören und Untersuchungen in Dillenburg und Herborn schließlich des Landes verwiesen, d. h. über die hessische Grenze abgeschoben. Die Tageszeitungen warnen vor ihm; besonders der Brüderverein wendet sich offen gegen Brockhaus, so daß es diesem am liebsten ist, „in einen ganz unbekannten Ort zu kommen".

Dabei behält Brockhaus doch einen gesunden, nüchternen Blick für die Wirklichkeit auch in den eigenen Kreisen. Er sieht die Gefahr der Verweltlichung in den einzelnen Versammlungen ebenso wie die der Veräußerlichung in Formen oder in frommem Egoismus:

„Was früher Kraft und Leben war, ist jetzt mehr Form und Gewohnheit geworden." „Man hört, man findet es schön, und geht doch seinen Weg nach dem alten Schlendrian. Fast alle Versammlungen bedürfen sehr der Erfrischung, und das ist mein stetes Flehen zum Herrn. Das Wesen der Welt ist nach der einen oder der andern Seite hin sehr in die meisten Versammlungen eingedrungen und verflacht und verweltlicht die Seelen immer mehr und mehr." „Ich wiederhole, daß wir sagen, wir sind im Namen Jesu versammelt, aber im Grunde denken doch die meisten nichts anderes, als gleich den übrigen Christen zu kommen, sich hinzusetzen und irgend einen mehr oder weniger begabten Bruder zu hören, statt mit der Gegenwart des Heiligen Geistes zu rechnen. Ich glaube, daß die Erkenntnis dieser Dinge nicht mehr in der früheren Frische bei den älteren Geschwistern ist, und bei den jüngeren gibt es wenige, die sie je gehabt haben." ... „Man interessiert sich nur für die persönlichen Segnungen und weniger für die Wahrheit als solche. Ich bin überzeugt, daß wir in dieser Beziehung uns im allgemeinen auf einem niedrigen Standpunkt bewegen. Unsere Person und unser Glück sind weit mehr der Gegenstand unserer innerlichen Beschäftigung, als die Person des Herrn und seine Herrlichkeit."

Dabei ist er ganz weltoffen; wie er sich seiner Pfeife und jeder neuen Tabaksendung aus der Heimat freut und mit leichter Ironie

darauf hinweist, daß Bruder Darby sich bei seinem Aufenthalt in Dillenburg ganz heimisch fühle, „obwohl ihm oft der Tabaksrauch ins Gesicht drängt"; wie er mit feinem Humor auch Buschs Witwe Bolte zitiert, so ist er überhaupt allem überspannten, übergeistlichen Wesen abhold; aus Stuttgart erzählt er von einer älteren englischen Schwester und meint, „sie sei so geistlich, daß man gut zwei Brüder daraus machen könnte"; er fügt hinzu: „Nun, es gibt solche englischen Schwestern; sie sind gerade nicht nach meinem Geschmack."

Es kann Brockhaus, das beweisen gerade die Privatbriefe an seine Frau, eine subjektiv aufrichtige Frömmigkeit nicht abgesprochen werden. Gerade auch in Schwierigkeiten und Leiden erweist sich sein Glaube. So schreibt er aus Batterfeld an seine Frau (9. April 1856):

„Wie geht es Euch dort? Es mag wohl durchs Gedränge gehen; aber wir können getrost sein, weil wir die Liebe Gottes darin finden. Wir sind hier, um zu lernen und den Namen Gottes zu verherrlichen. Wir sind in einer guten Schule und haben den besten Lehrer, der gehorsame und aufmerksame Schüler lernt am meisten. Ich wünsche, daß Ihr alle recht viel und in der rechten Weise lernt. Es will uns oft hienieden schwer werden, aber vor uns liegt eine unaussprechliche und herrliche Freude, und unsere Hoffnung täuscht uns nicht. Hier unten haben wir zu leiden; wie? So wie es Ihm gefällt, und im Leiden Gott zu verherrlichen. Wer am meisten in Leiden ausharren lernt, versteht's am besten. Ich will von Deinen Händen mich lassen drehn und wenden, genug, daß Du mein alles bist!"

Sein Lebensbild würde jedoch nur unvollständig gezeichnet sein, wollten wir nicht noch zweier Werke gedenken, die für den Darbysmus in Deutschland und darüber hinaus von Bedeutung geworden sind bis auf den heutigen Tag: seine Lieder und die durch ihn ins Leben gerufene Bibelübersetzung.

Von den 147 Liedern, die die letzte Ausgabe der „Kleinen Sammlung geistlicher Lieder" (Elberfeld 1908) enthält, werden nicht weniger als 62 Carl Brockhaus zugeschrieben. Alle Lieder sind streng biblisch und immer ganz auf den Ton der Anbetung gestimmt. Viele von ihnen sind von dem ältesten Bruder von Carl Brockhaus, dem schon genannten Wilhelm Brockhaus vertont worden.

Eine noch größere Bedeutung als diese Lieder jedoch hat die durch ihn hervorgerufene Bibelübersetzung gewonnen, die sogenannte

Elberfelder Bibel (Elberfeld, Verlag R. Brockhaus), die in der ganzen evangelischen Christenheit Deutschlands, zumal auch in Gemeinschaftskreisen, Beachtung gefunden hat. Wer auch nur einen flüchtigen Blick in die Vorreden zur ersten und zweiten Ausgabe des Neuen Testamentes v. J. 1855 bzw. 1865 tut, bzw. wo einzelne Übersetzungsschwierigkeiten erörtert werden, oder wer etwa die Fußnoten unter dem Text oder das Verzeichnis der wichtigeren vom Text abweichenden Lesarten am Schlusse der Bibel einsieht, der gewinnt schon dadurch einen Einblick in die Größe der Aufgabe, die diese Bibelübersetzung neben seiner Reise- und Schriftstellertätigkeit für Brockhaus bedeutete. Das Ziel dieser Übersetzung wird in der Vorrede deutlich ausgesprochen: „Bei der Veröffentlichung dieser Übersetzung ist es durchaus nicht unsere Absicht, dem Gelehrten ein gelehrtes Werk zu unterbreiten; vielmehr leitete uns bei unserer Arbeit ausschließlich der Gedanke, dem einfachen und nicht gelehrten Leser eine möglichst genaue Übersetzung in die Hand zu geben.“ 1855 bereits begann Brockhaus in Gemeinschaft mit Darby, den er erst im Jahre zuvor persönlich kennen gelernt hatte, und mit Hilfe eines jungen gläubigen Juristen, namens Julius von Poseck, das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche zu übersetzen. Diese Übersetzung erschien in seinem eigenen Verlag im gleichen Jahre; wenige Jahre danach bereits in zweiter Auflage. Im Jahre 1859 erschienen die Psalmen. Im Winter 1869/70 folgte die Übersetzung des Alten Testamentes aus dem Urtexte ins Deutsche; an dieser Arbeit beteiligte sich neben Darby besonders H. C. Voorhoeve aus Rotterdam. 1871 erschien die ganze deutsche Bibel. Weitere neue Auflagen, teils in Oktav, teils in Taschenformat, wurden unter Mitwirkung seines Sohnes Rudolf Brockhaus von Dr. Rochat in Stuttgart für das Alte Testament und Dr. E. Dönges in Darmstadt für das Neue Testament sorgfältig durchgesehen. Auch aus dem Briefwechsel geht deutlich hervor, wie wichtig ihm diese Bibelübersetzung auch in ihren späteren Ausgaben war.

Julius von Poseck, einer alten katholischen Adelsfamilie entstammend, war ursprünglich für den Priesterdienst bestimmt gewesen, hatte aber dann, seiner Neigung folgend, Rechtswissenschaft studiert. Eines Tages nun wurde er von Gott auf seinem Wege plötzlich still gestellt und zum Nachdenken gebracht. Gelegentlich einer

Dombaufeier in Köln nämlich stand er in unmittelbarer Nähe des Baugerüstes. Aus irgendeinem Grund wechselte er seinen Platz Ein junges Mädchen tritt an seine Stelle. Kaum steht sie dort da fällt ein schwerer Stein vom Gerüst herab und zerschmettert sie vor seinen Augen. Dieses erschütternde Erlebnis wurde für den jungen Mann der Anlaß zu einer gründlichen Bekehrung zu Gott und ließ den Entschluß in ihm reifen, seinen bisherigen Beruf aufzugeben und als „Zeuge Jesu“ frei zu evangelisieren. Nicht lange danach wurde er mit Brockhaus bekannt und arbeitete dann längere Zeit mit ihm. Später siedelte er nach England über, wo er sich mit einer Engländerin verheiratete und sich bis an sein Ende zu dem dortigen Darbysmus hielt.

Dr. Alfred Rochat, ein Schweizer von Geburt, hatte sich, nach kurzer Tätigkeit als Privatdozent an der Hochschule in Zürich, ins Privatleben zurückgezogen und seinen dauernden Wohnsitz in Stuttgart genommen, wo Rudolf Brockhaus schon während seiner militärischen Dienstzeit in nähere Berührung mit ihm kam. Als entschieden gläubiger Altphilologe interessierte ihn die Bibelarbeit lebhaft. Eine Anerbietung seiner Mitarbeiterschaft wurde von Brockhaus dankbar angenommen, um so mehr als Rochat (er war ein wohlhabender Mann) für seine Tätigkeit keinerlei Vergütung beanspruchte.

Aber das zunehmende Alter ließ für Brockhaus die ausgedehnten Reisen immer schwieriger werden, so daß er sich schließlich auf die Herausgabe der verschiedenen Zeitschriften und Christlichen Erzählungen beschränken mußte. Am 9. Mai 1899 starb er 77jährig in Elberfeld. An seiner Beerdigung beteiligten sich viele Hunderte; sein Freund H. C. Voorhoeve, der Vater des schon genannten Dr. J. N. Voorhoeve, hielt die Leichenrede über 1. Thess. 4, 13—18. Im Anschluß daran sprach sein Sohn Rudolf Brockhaus über Offbg. 4, 1.

II. Brockhaus und Darby

Im Verhältnis von Brockhaus zu Darby lassen sich direkte persönliche Beziehungen und indirekte, zumeist auch literarische Einflüsse unterscheiden.

Die englische Bewegung ist ja etwa ein Vierteljahrhundert älter als die deutsche. Anlaß- und Ausgangspunkt war Dublin in Irland.

Dort hatte John Nelson Darby (geb. 18. November 1800 in London, gest. 29. April 1882 in dem südenglischen Badeorte Bournemouth) bereits 1828 den entscheidenden Schritt getan; Brockhaus dagegen schied erst 1856 aus der Kirche aus, also erst nachdem er jahrelang innerlich von ihr getrennt war. Und obgleich sich Darby 1826 in Dublin noch erst allein mit drei Freunden Bellet, Hutchinson und Cronin versammelt, verlassen bereits kurz nach 1830 Hunderte von Christen in England die Staatskirchen und die Freikirchen, und „unterwerfen sich dem Worte des Herrn und der Leitung seines Geistes in allem“. Von ihren Gegnern werden sie als Outsiders, Plymouthbrethren, Darbysten bezeichnet. Zwar nennen nun die Register der Briefe und Werke Darbys den Namen Brockhaus überhaupt nicht; doch läßt sich ein Aufenthalt Darbys in Deutschland mit Gewißheit für folgende Jahre feststellen: 1854, 1855, 1857, 1861, 1864, 1869, 1870, 1874, 1878.

Nach einer Angabe im Dictionary of National Biographie (ed. L. Stephen, Artikel Darby, Bd. XIV, S. 44a) hat Darby bereits 1830 einmal Paris besucht. Sicher ist Darbys Reise nach Paris im Jahre 1838, von wo er sich nach Genf wandte, um zwei Jahre dort zu bleiben. 1840 verlegte er sein Arbeitsfeld nach Lausanne. Wie Loofs [1] im einzelnen nachgewiesen hat, tritt im Mai 1854 Deutschland in seinen Gesichtskreis ein. „Er hört, daß seit Oktober 1853 im Rheinland 90 bis 100 Personen ‚bekehrt‘ seien, und das regt ihn auf, weil er damals nur oberflächliche Kenntnis des Deutschen hatte“ (Loofs a. a. O.). In der Zeit bis 1878 läßt sich dann ein siebenmaliger, freilich zumeist wohl nur kurzer Aufenthalt Darbys in Elberfeld nachweisen. Nachdem er im Jahre zuvor nur ganz kurz dort gewesen war, um die „deutschen Brüder“ kennen zu lernen, kehrte er im Frühjahr 1855 nach Elberfeld zurück, um zusammen mit Carl Brockhaus und J. von Poseck das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche zu übersetzen. Ebenso übersetzt er im Winter 1869/70 zusammen mit Brockhaus und A. C. Voorhoeve aus Rotterdam das Alte Testament aus dem Hebräischen ins Deutsche. Zwischendurch war Darby dreimal in Abständen von etwa 3 bis 4 Jahren in Elberfeld (1857, 1861, 1864, 1869). Elberfeld scheint demnach zu seiner festen Reiseroute ge-

1) RE³ IV, S. 483 ff.; ergänzt in XXIII, S. 338.

hört zu haben. Denn 1874 weilt er wieder dort, ebenso in Dillenburg; 1878 wird er abermals in Elberfeld erwartet, ändert aber dann in letzter Stunde seinen Reiseplan. Bereits 1878 sah man in darbystischen Kreisen Süddeutschlands in Brockhaus den selbstverständlichen Begleiter Darbys für dessen dortige Missionsarbeit. Brockhaus selbst schreibt darüber an seine Frau (Stuttgart, 6. August 1878), man erwarte in Stuttgart Darbys Ankunft täglich und denke, „daß er in diesem Falle einen guten Begleiter an mir finden werde. Doch bin ich selbst nicht ganz der Meinung, wenn eine andere Begleitung vorhanden ist, so werde ich mich drücken; denn ich habe diese weite Reise nicht gemacht, um unsern lieben Bruder Darby zu hören, so gerne ich anders auch bei ihm bin und ihn höre, sondern um selbst mit der mir verliehenen Gabe zu dienen". 1890 erinnert Brockhaus in einem Privatbrief an einen Freund und Bruder daran, daß Darby verschiedene Male bei ihm in Elberfeld gewesen sei und „zweimal sogar über sechs Monate". Gleichzeitig weist er darauf hin, daß „bei der Herausgabe der vorletzten Auflage" der Liedersammlung Darby bei ihm war. „Die erste Hälfte war bereits gedruckt, aber die zweite hat er auf meine Bitte vor dem Druck durchgesehen, und ich habe hie und da einiges, worauf er aufmerksam machte, verändert." Außerdem war Brockhaus schon bald nach 1853, spätestens 1855, in England zu einem Besuche bei Darby, wo er „bei dem Sohne eines wirkenden Bruders, für den sich Darby sehr interessierte", englischen Unterricht hatte. Solche frühen Beziehungen von Brockhaus zu darbystischen Kreisen in England werden durch eine Mitteilung seines Sohnes Ernst Brockhaus bestätigt, der bereits aus der Zeit unmittelbar nach dem Austritt seines Vaters aus dem Brüderverein, also etwa 1853, davon erzählt, daß dem Vater einmal von jemandem Geld überbracht wurde, das „der gerade von einem Bruder aus England für ihn erhalten hatte", und das just zur Bezahlung der Miete sehr nötig gebraucht wurde.

Stärker noch als diese persönlichen Beziehungen zu Darby sind zweifellos die literarischen und die indirekten persönlichen Verbindungslinien, soweit sie sich überhaupt nachweisen lassen. Man braucht nur einmal einige Jahrgänge des „Botschafters", zumal die ersten, daraufhin durchzusehen, um sich davon zu überzeugen, wie vieles da aus der englischen und französischen und schweize-

rischen Literatur des Darbysmus übernommen worden ist. Ich nenne da allein aus den beiden ersten Jahrgängen des „Botschafters" (1853/54) folgende Aufsätze:

„Ansichten der Brüder in Christo".

„Von Brüdern aus der Schweiz" I (= 1853), S. 22—24.

„Apostelgeschichte 26, 29", aus dem Französischen I, S. 83—89.

„Über den Gottesdienst", eine Schrift von J. L. Harris, aus dem Englischen übersetzt, I, S. 89—94; 106—111; 137—144.

„Gedanken über Epheser 1", frei aus dem Französischen übersetzt, I, S. 111—115.

„Korrespondenz" von Darby, I, S. 119—120.

„Gedanken über Ev. Johannis Kap. 17", aus dem Französischen, I, S. 130—136.

„Über die Zucht", aus dem Französischen, I, S. 145—156.

„Rechtfertigung und Heiligung", frei nach dem Französischen, I, S. 176—183.

„Der Cultus", aus dem Französischen, I, S. 193—213.

„Die Schule Gottes", aus dem Englischen I, S. 217—226.

„Die Welt und die Kirche", aus dem Französischen, II (= 1854), S. 43—47; 63—70; 73—85; 103—114; 127—137.

„Vermischtes", aus dem Französischen, II, S. 94—96.

„Die Kirche nach dem Worte Gottes", aus dem Französischen, II, S. 145—160.

„Wirkungen des Geistes Gottes", aus dem Englischen, II, S. 178—186.

„Die Befreiung vom Gesetz nach der Heiligen Schrift", J.N.D. II, S. 193—204.

„Die Vereinigung der Kinder Gottes in unsern Tagen", aus dem Französischen, II, S. 205—214.

„Einige Worte über Epheser 4, 32 und 5, 1 f." J.N.D., II, S. 215/6

„Die Heiligen nach dem Worte Gottes", nach dem Französischen, II, S. 217—232.

Immerhin können solche literarischen Einflüsse, so beachtenswert sie auch sind, eine Berührung mit den englischen Gedankenkreisen nur für die selbständige Missionsarbeit von Brockhaus, also nur für die Jahre nach 1852, aufzeigen. Wir sind dagegen in der Lage, schon für die Zeit, die Brockhaus im Brüderverein zubrachte, solche englischen Einflüsse nachzuweisen. Sie werden durch die beiden Namen Grafe und Thorens bezeichnet.

H. H. Grafe, Kaufmann in Elberfeld, spielte im Evangelischen Brüderverein eine Hauptrolle; er war dort erster Vorsitzender, sowie Herausgeber und Verleger der Wochenschrift „Der Sämann".

Bereits im 16. Lebensjahr in Duisburg bekehrt, weilte er 1841 und 1842 in Lyon, wo er sich der freien Evangelischen Gemeinde Adolphe Monods anschloß. Dort lernte er auch gleichzeitig Darbysten kennen und einen von ihnen, eben Thorens, stellte er später in seinem Geschäft in Elberfeld als Zeichner an. Dadurch wurden auch die Lehrbrüder des Brüdervereins mit darbystischen Gedanken bekannt. Zweifellos ist dabei das dogmatische Problem völlig hinter der Kirchenfrage zurückgetreten. Was Grafe und sein Gesinnungsfreund aus Lyon mitbrachten, war offenbar Darbys Erkenntnis von der Einheit der Gemeinde. Daraus gewinnt die Tatsache neues Licht, daß bereits 1852 innerhalb des Brüdervereins für die Erwachsenentaufe Propaganda gemacht wurde. Die Protokolle geben zu, daß „an der Spitze dieser Bewegung einige Gläubige standen, die früher mit dem Evangelischen Brüderverein als Mitglieder desselben, oder als ihm befreundet, verbunden waren“. Gegen diese erläßt nun der Vorstand des Vereins am 15. Mai 1852 eine von Grafe und Brockhaus unterzeichnete Erklärung, worin bezeichnenderweise die Frage der Großtaufe der Entscheidung des Einzelnen überlassen wird; und zwar mit der Begründung, daß es gar nicht in der Aufgabe des Vereins liege, „sich mit den Unterscheidungslehren der Kirchen zu befassen, und zu untersuchen, ob es schriftmäßiger sei, Kinder zu taufen, oder Erwachsene“. Wohl wollte sich ja der Brüderverein vom Anfang seines Bestehens an von jeder konfessionellen Richtung und Sonderstrebung fernhalten; doch zeigt er je länger desto größere Scheu, auch mit der Kirche (Landeskirche) oder auch nur mit ihr nahestehenden Organisationen in Berührung zu kommen. Darum scheitert auch ein 1854 unternommener Versuch einer Vereinigung des Vereins mit der zwei Jahre älteren „Evangelischen Gesellschaft für Deutschland“. Als Grund wird offen angegeben, daß „Die Evangelische Gesellschaft nie etwas anderes gewollt hat, denn als treue Magd im großen Hause unserer Evangelischen Kirche erfunden zu werden“, hingegen der Evangelische Brüderverein frei sein wollte in seinen Bestrebungen, auch der Kirche gegenüber. Es heißt in bezug auf den Vorschlag zur Vereinigung in einem Paragraphen des Protokolls aus der Sitzung des Vorstandes des Brüdervereins vom 28. Dezember 1854: „In betreff der Vereinigung des Evangelischen Brüdervereins mit der Evangelischen Gesellschaft wurde mit Pastor Feldner

konferiert und ihm mündlich mitgeteilt, daß von Seiten mehrerer Mitglieder des Brüdervereins keine Freudigkeit zur Vereinigung vorhanden sei, worauf der Vorstand der Evangelischen Gesellschaft den Vorschlag zur Vereinigung ablehnte", bzw. fallen ließ. Ein weiterer Schritt auf dieser vom Verein beschrittenen Bahn war es, daß es seit 1855 den Mitgliedern des Brüdervereins grundsätzlich frei stand, „sich von der Landeskirche zu trennen und einer andern Kirchengemeinschaft anzuschließen, oder eine solche zu bilden". Das war offensichtlich die Entwicklung der von Grafe gewonnenen und verbreiteten Erkenntnisse. Um so verwunderlicher mag es scheinen, daß die darbystischen Gedanken in der Frage der Heiligung so starkem Widerspruche begegneten, daß es zum völligen Bruche kam. Der Brüderverein hatte, wie noch zu zeigen sein wird, die von Brockhaus erlebten Kämpfe und die dabei gewonnenen Wahrheiten nicht verstanden; und doch stand damals schon Grafe dem Darbysmus zweifellos näher als Brockhaus, der ja diese Erkenntnisse nicht, wie Grafe die Lehre von der Kirche, anderswoher übernommen, sondern sich selbst innerlich errungen hatte. Aber in Lyon war eben die Organisation wichtiger gewesen als die dogmatische Frage. Und darum konnte Grafe den Brüderverein, sogar in führender Stellung, auch weiterhin angehören, während die Mehrzahl der anderen leitenden Brüder, an ihrer Spitze Brockhaus, im Jahre 1852 ausgeschlossen wurden. Weil dabei von den elf Lehrbrüdern des Vereins nicht weniger als acht ausgeschlossen wurden, also nur noch drei verblieben, mußte eine Neubildung des Vereins erfolgen. Der „Sämann" selbst berichtet darüber (2. Jahrgang, Heft 12, 1852, S. 436):

„Nach § 7 steht an der Spitze des Brüdervereins von jetzt an ein aus 17 Mitgliedern zusammengesetzter Vorstand, der alljährlich zum vierten Teile erneuert wird. Da der nach § 7 zu erwählende Inspektor noch nicht gefunden war, so konnten einstweilen nur 16 Mitglieder des Vorstandes gewählt werden. Diese sind: F. W. Bartels von Barmen; K. W. Bouterwek aus Elberfeld, Vorsitzender; August Frickenhaus aus Elberfeld; Friedrich Frink aus Barmen; H. H. Grafe aus Elberfeld, Rechnungsführer; W. Greiff aus Elberfeld; C. F. W. Henn aus Elberfeld, einstweiliger Schriftführer; P. H. Hecker aus Benrath; A. Himmelmann sen. aus Barmen; Pastor Künzel aus Elberfeld; W. A. Mühlenbeck aus Saarn b. Mülheim a. Ruhr; Möller-Holtkamp aus Düsseldorf; C. W. Neviandt aus Mettmann; Albert Schoel aus Gruiten; F. W. von den Steinen aus Wülfrath und Peter Wülfing aus Ronsdorf."

Kein Wunder, daß später Grafe von Brockhaus nicht mehr genannt wird. Dagegen wird Thorens von Brockhaus des öfteren, und zwar stets rühmend, erwähnt. Schon Ernst Brockhaus weist in dem Lebenslauf seines Vaters mit Recht darauf hin, daß gerade Thorens für Carl Brockhaus in seinem Verständnis des Wesens der Kirche und der Einheit der Versammlung eine grundlegende und wesentliche Bedeutung gehabt hat. Und zwar reicht dieser Einfluß des Thorens mindestens bis 1850, jedenfalls in die ganze Zeit seiner Zugehörigkeit zum Brüderverein zurück. Dieser Thorens hatte nämlich im Schweizer Jura, in St. Croix bei Yverdon, Darbys Anschauungen kennen gelernt und war davon überzeugt worden. Zwar scheint er — im Unterschied von Grafe — nicht Mitglied des Brüdervereins gewesen zu sein; aber seitdem Brockhaus seine Elberfelder Lehrertätigkeit und damit seine Amtswohnung aufgegeben hatte, kamen Thorens und einige andere Brüder allwöchentlich bei ihm in seiner Wohnung zusammen, „um gemeinschaftlich das Wort zu betrachten". Ernst Brockhaus selbst schreibt darüber:

„Dies diente sehr zur Förderung seines Verständnisses der Wahrheit, besonders auch des Wesens der Kirche oder Versammlung Christi, ihrer Einheit durch den Geist Gottes, ihrer Verbindung mit dem Haupte droben, ihrer himmlischen Stellung usw. Hierzu betrug besonders Bruder Thorens bei, der diese Wahrheiten bereits in seiner Heimat, in der französischen Schweiz kennen gelernt hatte. Weiter leitete der Geist Gottes ihn dahin, daß er allmählich einsah, daß es nicht nach Gottes Willen ist, Vereine zu gründen und Satzungen aufzustellen, wonach Boten des Evangeliums von Menschen angestellt, ausgesandt und besoldet werden, daß diese vielmehr von dem Herrn selbst gerufen werden müssen und auch Ihm und nicht einem Verein Rechenschaft schuldig sind. Schließlich kam er zu der Erkenntnis, daß auch die Landeskirchen und andere religiöse Gemeinschaften und Benennungen menschliche Einrichtungen seien, Erzeugnisse des menschlichen Willens und der Untreue der Gläubigen, die Gottes Wort in 1. Korinther 1 und 3 als menschlich und fleischlich verurteilt, daß man diese verlassen, sich von den Ungläubigen trennen und sich allein mit Gläubigen im Namen Jesu versammeln müsse, mit einem Wort, daß man zu dem zurückkehren müsse, „was von Anfang war".

Und während Grafe von Carl Brockhaus nie erwähnt wird, läßt er auch in späteren Jahren noch, auch in den Briefen an seine Frau den Thorens grüßen als „unsern und besonders mir so lieben Bruder Thorens". Fest steht, daß Thorens bereits lange vor 1850 diese „Wahrheiten" in seiner Heimat, in der französischen Schweiz



kennen gelernt hatte. Demnach muß er diese neuen Erkenntnisse, die er dann an Brockhaus weitergab, durch Darby empfangen haben. Denn welche Bedeutung Darby und die durch ihn entfachte Bewegung in der Schweiz bereits vor 1844 gehabt hat, davon gibt Herzog [1] in seiner Darstellung Darbys und seiner Anhänger im Kanton Waadt und ihres Verhältnisses zu den Dissidentengemeinden und zur Nationalkirche ein interessantes und anschauliches Bild. Danach erschienen Darbys Lehrvorträge in Lausanne in französischer Sprache, dann sogar in englischer Übersetzung in vielen Tausenden von Exemplaren; und bereits für das Jahr 1843 ist eine deutsche Übersetzung in der Bahnmaierschen Buchhandlung in Basel nachweisbar. Bereits 1846 ist dieser Thorens nach Elberfeld gekommen, und war damals schon aus der Landeskirche ausgetreten. Überdies hatte auch ein Bruder von J. N. Darby, William Darby, eine zeitlang in Düsseldorf gewohnt und den Druck einer dort erschienenen Übersetzung seines Bruders über 1. Mose bis 2. Samuel in die Wege geleitet; auch dieser hatte Fühlung mit Thorens. Thorens starb am ersten Sonntag des Dezember des Jahres 1864. Carl Seibert, der langjährige Hausgenosse und Familienfreund von Carl Brockhaus, ein früherer Lehrer, der die Expedition der Schriften besorgte und in der Erziehung der Kinder mithalf, bezeichnet den Tod des Thorens mit Recht als einen „großen Verlust für die Versammlung“.

Stellen wir diese einzelnen Notizen zusammen, so ergibt sich für die Beziehungen von Brockhaus zu Darby folgendes Bild: Die erste Anregung darbystischer Gedanken war auf Brockhaus durch Thorens gekommen, der diese verhältnismäßig frühzeitig in der französischen Schweiz kennengelernt und bereits 1846 nach Deutschland gebracht hatte. Dazu kam durch Vermittlung des Vereins- und Vorstandsmitgliedes Grafe eine Einführung der gleichen Gedanken von Lyon aus. Weitere Berührungen fand Brockhaus mit dem persönlichen Freundeskreis Darbys in England; dadurch erhält er schon 1852/53 Unterstützungen aus England, wobei literarische Einflüsse reichlich nebenher gehen. Schließlich kommt Brockhaus

1) J. H. Herzog, Die Plymouthbrüder oder Darby und seine Anhänger im Kanton Waadt, ihr Verhältnis zu den Dissidentengemeinden und zur Nationalkirche. In der Evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg, XXXIV, 1844, Nr. 23—26 und 28—33.



auch in direkten Schriftwechsel mit Darby. Ein solcher Brief Darbys an Brockhaus, ohne allen Zweifel das erste Schreiben Darbys an Brockhaus überhaupt, ist uns im Wortlaut erhalten. Es ist die Antwort auf eine Anfrage von Brockhaus; es ist in deutscher Sprache geschrieben, datiert aus G.... am 2. Mai 1853, und hat folgende kennzeichnende Einleitung:

„Lieber Bruder! Ich freute mich sehr, Ihren Brief zu erhalten, und da ich glaube, daß Sie nicht Französisch können, will ich versuchen, Ihnen einen deutschen Brief zu schreiben, obgleich ich in dieser Sprache zu schreiben nicht gewohnt bin. Ich habe dennoch Ihren Brief vollkommen verstanden; er hat mich sehr interessiert, um so mehr, lieber Bruder, da wir alle im gleichen Zustande sind — dieselben Schwierigkeiten, dieselben Leiden, dieselben Prüfungen uns überall begegnen. Man muß sich vor diesen Anstrengungen des Feindes nicht fürchten, weil stärker ist, der mit uns ist, als der wider uns ist. Nur muß man sich nahe beim Herrn halten und mit Ihm wandeln, damit wir Seine Stärke besitzen und das Bewußtsein haben, daß der Herr selbst mit uns ist, auf daß die Klarheit Seines Angesichtes auf uns glänze. So werden wir ohne Zweifel in dem rechten Wege wandeln, in dem Seinigen, und weil unsere Augen einfältig sind, so wird unser ganzer Leib voll Licht sein. Dann werden die Schwierigkeiten, die uns gewiß auf dem ganzen Wege begegnen, keinen Zweifel in unsere Herzen werfen; wir werden die Gegenwart des Herrn in der Prüfung finden und Seine Freude wird unsere Herzen erfüllen. Wir werden mehr als Sieger sein durch den, der uns geliebt hat. Gott sei mit Ihnen, lieber Bruder! Ich freue mich herzlich in dem Herrn, daß die Wahrheit sich deutlich in den Herzen der Seinen offenbart, auch in den Gegenden, wo Sie wohnen. Gott sei Dank, es ist Seine Arbeit; Er selbst allein kann es tun; Er selbst allein kann es erhalten. Möge Er Ihnen alle Geduld und alle Demut geben, damit Sie mit Christo wandeln; möge Er Sie stärken, Seinen Dienst bis ans Ende zu erfüllen!" (Botschafter 1853, S. 119).

Es folgt, wohl unmittelbar, ein Besuch von Brockhaus in England. 1854 macht Darby seinen Gegenbesuch in Elberfeld — zugleich seine erste nachweisbare Reise nach Deutschland —, woraus dann eine dauernde persönliche und literarische Verbundenheit zwischen den beiden Führerpersönlichkeiten hervorging, eine Verbundenheit, die schon durch die eifrige Übersetzungsarbeit von Schriften der französischen Brüder durch Brockhaus und durch die zahlreichen Besuche von Darby in Elberfeld und anderswo aufrecht erhalten blieb.

Es darf aber in diesem Zusammenhange auch nicht verschwiegen werden, daß mit der Zeit eine Lockerung dieses Verhältnisses der

englischen und deutschen Darbysten entstand und immer mehr zur Spaltung und Trennung führte.

Die Entfremdung von Darby beginnt nicht in deutschen Kreisen. Brockhaus beklagt sie zuerst Mitte der sechziger Jahre in der Schweiz, wo die Brüder vielfach „nicht in einerlei Gesinnung dastehen", was auch ihre Arbeit schädigt. Der eigentliche Konflikt jedoch entsteht durch die Spaltungen in England im Jahre 1882, die also sofort nach Darbys Tode, noch unvergleichlich mehr als zu seinen Lebzeiten in England, nun auch auf dem Kontinent einreißen. Welches der Inhalt der ernsten Differenzen war, die in ganz Deutschland, von Pommern bis Württemberg, und darüber hinaus bis nach der Schweiz erörtert wurden und traurige Spaltungen hervorriefen, läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht mit völliger Bestimmtheit erkennen. Gewiß ist, daß die Kontroverse aus England kam und den „Charakter der Versammlung im Namen Jesu" betraf; daß die Gegner von Brockhaus sich auf einen „zu harten und baptistischen Standpunkt stellten", weil es ihnen „an der völligen Befreiung fehlte". Zu seinen Gegnern zählte in Schlesien anfangs der ihm eng verbundene Bruder Harbig, der aber dann durch Brockhaus eines Besseren belehrt und auch überzeugt wurde. Sein Hauptfeind aber war J. von Poseck, über den er nach Hause schreibt (Brief aus Zürich vom 26. September 1883): ‚Was macht der Wolf unter den dortigen Schafen? Ich meine H. von Poseck? ... Ich flehe zum Herrn, daß Er sein Werk zuschanden mache, sich über ihn selbst aber erbarme." Angeführt seien in diesem Zusammenhang auch einige Sätze aus einem Brief von Brockhaus vom 12. Februar 1883 an Hauri in Reinach (Schweiz), der durch eine Schrift von J. von Poseck beunruhigt worden war:

„Schließlich möchte ich, ohne weiter auf die Broschüre des Herrn von Poseck selbst einzugehen, doch einen Punkt erwähnen. Wir finden in derselben ein Langes und Breites über die Kindertaufe. Hat denn wirklich die Tauffrage etwas mit den traurigen Vorgängen in England zu tun? Nicht das Geringste; das weiß Herr von Poseck sehr gut, und in der Tat wird auch fast in all den übrigen uns zugesandten Schriften, die jene Vorgänge behandeln, diese Frage garnicht erwähnt. Ebenso weiß Herr von Poseck, daß der bei weitem größte Teil der englischen Brüder, die den Beschluß der Versammlung in Parkstreet anerkennen, an der Taufe der Gläubigen festhält. Aber da er auch weiß, daß die letztere bei fast allen Brüdern in Deutschland der Fall ist, zieht er die

Tauffrage nur hinein, um ihr Urteil über die englische Versammlungsangelegenheit irre zu leiten."

Also auch die deutschen Kreise unter sich kommen in ähnliche Streitigkeiten, wie das in England noch viel mehr der Fall war.

Tatsächlich war in der Tauffrage ein Gegensatz gegen die englischen Brüder vorhanden, die, ebenso wie die älteren Plymouthbrüder, auch wie Georg Müller, die Praxis der Kindertaufe beibehielten, die meist von den Familienvätern vollzogen wurde, während die deutschen Kreise Glaube und Erkenntnis als eine unerläßliche Vorbedingung für die Taufe ansahen. Daraus erklärt sich auch, daß letztere in Deutschland sehr oft für „Baptisten" gehalten wurden. Jedenfalls lockerte sich — zur Betrübnis von Brockhaus — das Verhältnis der englischen und der deutschen Kreise seit dem Jahre 1883 merklich und stetig.

III. Zusammenfassung

In Vorstehendem sind uns wiederholt zwei Hauptpunkte begegnet, die tatsächlich als die beiden Brennpunkte der ganzen Bewegung, jedenfalls des Lebenswerkes und der Persönlichkeit von Brockhaus bezeichnet werden müssen. Das sind die Frage der Kirche und die Frage der Heiligung.

1. Die Frage der Kirche. Es ist bereits nachgewiesen, daß der eigentlich darbystische Gedanke, daß nämlich jede Reform der Kirche oder jeder Versuch ihrer Neugründung als unmöglich und unberechtigt, weil widergöttlich, abgelehnt wurde, nicht von Brockhaus stammt, sondern daß der Anlaß und die Entstehung dieser Gedanken nach England zurückgreift. Tatsächlich erklärte ja auch Brockhaus seinen Austritt aus der Landeskirche verhältnismäßig spät, nämlich erst 1856, nachdem er schon vier Jahre zuvor aus Gewissensgründen den „Evangelischen Brüderverein" verlassen hatte, und nachdem er schon jahrelang die Gedanken der englischen, französischen und schweizerischen Brüder über die „Kirche" kennengelernt hatte. Das schließt natürlich nicht aus, daß Brockhaus später mit den Anschauungen jener über die Kirche übereinstimmte, daß er die Bestätigung dafür in dem Worte Gottes zu finden glaubte und von ihrer Richtigkeit überzeugt war, ja, daß er sogar in späteren Jahren diese von Darby übernommenen Gedanken als seine eigene originale Erkenntnis in eine frühere Vergangenheit seines Lebens

zurückprojizierte. Aber wir müssen doch feststellen, daß jene Gedanken nicht genuin originales Gut von Brockhaus sind, sondern vielmehr bis auf die Formulierung aus dem Auslande, besonders aus England, importiert wurden. Ganz bezeichnend dafür ist die gelegentliche Erwähnung der „vierten Monarchie“ (in der Schrift „Erwartung der Kirche“, im Auszug abgedruckt im „Botschafter“ 1853, S. 239), die vielleicht auf die Quintomonarchisten in England zurückgeht, die sich dort bereits seit der englischen Revolution finden, und die auch „alle antichristlichen Formen, Kirchen und Geistlichen“ zu vernichten wünschen[1]. Brockhaus dagegen findet und anerkennt auch in den Kirchenorganisationen die „Brüder“, sofern sie nur im Glauben stehen. Ihre Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Organisation ist für ihn kein Hindernis ihrer Zugehörigkeit zum Herrn; es wird von ihm sogar anerkannt: „wir werden viele am Tage des Herrn gerettet sehen, die uns heute verwerfen“ (Botschafter I, S. 174). Sogar auch in späteren Jahren noch hat Brockhaus diese Einheit der Gläubigen über die Schranken aller Kirchen und Denominationen hinweg praktisch anerkannt.

Die Frage der kirchlichen Organisation trat für Brockhaus stets hinter der des Glaubens zurück. Für ihn hatte die Kirchenfrage nicht die Bedeutung, wie das für seinen Freundeskreis, etwa für Darby oder Thorens der Fall war; geschweige denn, daß sie gar die Rolle in seinem Leben gespielt hätte, wie die Frage der Heiligung.

2. Die Frage der Heiligung. Der Ausgangspunkt für Carl Brockhaus war nicht die Kirchenfrage, sondern vielmehr die Frage des Heilsweges, die Heiligung. Erst diese führte ihn zur Separation vom Brüderverein und damit schließlich von der Landeskirche.

Nicht aus dogmatischer Streitsucht, nicht aus theologischem Interesse, sondern aus innersten Gewissenszweifeln und schweren Seelenkämpfen heraus war Brockhaus zu einer Entscheidung der Frage gedrängt worden. Es ist bereits in der Schilderung seines äußeren Lebens ausführlich gezeigt worden, wie ihm die bloße Erkenntnis seiner Schuld und Sünde nicht genügte, wie er vielmehr nach Kraft zur Überwindung der Sünde verlangte. Aber alles eigene sittliche Vorwärtsstreben ließ ihn den Kontrast zwischen dem Wollen und Vollbringen des Guten nur um so schmerzlicher empfinden. Nicht

1) Vgl. dazu meine Untersuchung „Zum mystischen Separatismus des 17. Jhd.s in Deutschland“, ZKG., Bd. XLI, NF. IV, S. 1 ff.



nur seine Schilderung „Aus dem innern Lebensgange eines Gläubigen" (Botschafter 1853, S. 15—21) zeigt diese inneren Kämpfe, sondern auch zahlreiche andere Aufsätze aus jenen Jahren, zumal auch im „Botschafter", sind ein Niederschlag dieses seines seelischen Erlebens [1]. Aus eigener furchtbarer Erfahrung schildert er die Last des Sündendruckes, wo sich zwar noch mancher die Fähigkeit zutraut,

„die Bahn des Bösen verlassen und sein Leben bessern zu können; wohl legt mancher mit all der Energie, deren seine Natur fähig ist, Hand ans Werk, um gute, Gott wohlgefällige Früchte hervorzubringen; aber ach! die in ihm wohnende Sünde setzt allen seinen Anstrengungen eine übermächtige, unübersteigliche Schranke entgegen. Er seufzt und kämpft, aber es sind die wirkungslosen Seufzer und die ohnmächtigen Kämpfe eines mit starken Ketten gebundenen Sklaven. Er will das Gute und trachtet den Anforderungen Gottes zu genügen; aber es ist das Wollen und Trachten eines verurteilten Gefangenen, der hinter Schloß und Riegel sitzt. Und mit jedem Tage drängt sich mächtiger und unwiderstehlicher seiner Seele die trostlose Überzeugung auf, daß er „fleischlich und unter die Sünde verkauft" ist. „Zwar erhält der Glaubende durch das auf Golgatha vollbrachte Erlösungswerk Vergebung der Sünden. Aber wie viele, die sich der Gewißneit der Vergebung ihrer Sünden erfreuten, sind durch das Böse, das sie kurz nach ihrer Bekehrung in sich gewahrten, von neuem in Unruhe und Verlegenheit gebracht worden!" Sie hatten mehr oder weniger der Meinung Raum gegeben, daß infolge ihrer Bekehrung alles Böse beseitigt, oder daß doch wenigstens in ihnen selbst Kraft vorhanden sei, dasselbe zu überwinden und nach und nach gänzlich auszurotten. Und sucht nicht eine große Zahl christlicher Schriften und Lehrbücher geflissentlich die schriftwidrige Meinung zu verbreiten, daß ein tägliches „der Sünde Absterben" stattfinden müsse, und daß die Verbesserung und Umwandlung des alten Menschen auf solche Weise erzielt werden könne? Ach, welche Selbsttäuschung und Unkenntnis! Das sogen. „Ersäufen des alten Menschen durch tägliche Reue und Buße" wird sich stets als eine nutzlose, vergebliche Anstrengung erweisen." In beredten Bildern schildert Brockhaus die Trostlosigkeit der Sündenerkenntnis ohne die Befreiung von der Sünde: „Wenn eine Lampe den finstern Kerker eines gefesselten Gefangenen erleuchtet, so kann dieser wohl die trostlose Öde seiner Umgebung und das Schreckliche seiner bedauernswürdigen Lage überschauen und sich bei diesem Anblick vielleicht zu den verzweifeltsten Anstrengungen, um seine Ketten zu sprengen, drängen lassen. Aber was nützt es? Er

1) Im Folgenden ist außer den Briefen und den beiden ersten Jahrgängen des Botschafters besonders die Schrift von Carl Brockhaus: „Alles in Christo" (9. Aufl. 1913, Elberfeld) benutzt.

bleibt ein Gefangener, ein Gebundener; gerade die Erkenntnis seines Zustandes und die fruchtlosen Versuche, sich aus demselben zu befreien, machen sein herbes Schicksal um so unerträglicher. Ebenso das Gesetz. Es ist eine Lampe, die in die dunkeln Räume des menschlichen Herzens hineinleuchtet; es ist ein Spiegel, der dem Sünder die wahre Gestalt seines Elends und seiner Hilflosigkeit unverhüllt vor das Auge stellt; es ist der Prüfstein seiner Gesinnung, seiner Worte und seiner Handlungen, und stellt ihn, weil er ein Sünder und nicht das ist, was er sein sollte, unter den Fluch. Es ist der Maßstab dessen, was Gott von dem natürlichen Menschen fordert, und kann nur durch eine vollkommene Erfüllung seiner Vorschriften befriedigt werden. Die Folge davon ist, daß die Seelen in der Heiligung überhaupt nicht vorwärts kommen. Entweder sie werden durch das stets anklagende Gewissen innerlich verzweifelt, oder sie stumpfen gegen den Ernst der Sünde ab, zumal wenn sie wissen, daß Andere dieselbe Erfahrung machen, oder wenn sie meinen, daß der stetige Widerstreit zwischen Wollen und Können das Merkmal des Christenstandes sei."

Verzweifelte Verzagtheit oder gewissenlose Leichtfertigkeit ist also das einzige Ergebnis solcher Kämpfe. Daß Brockhaus darüber hinaus eine Rettung von der Sünde, auch von der Sündenmacht, und nicht nur von der Sündenstrafe verlangte, das brachte ihn in die Reibung und zum Bruch mit dem Brüderverein. Brockhaus sah die Rettung aus dieser innern Not, die Befreiung von der Macht der Sünde, ebenso wie deren Sühnung in dem auf Golgatha vollbrachten Opfer des Herrn, das der Einzelne sich im Glauben aneignen kann. „Der Glaube erblickt in dem Opfer Jesu Christi sowohl die Reinigung von unseren Sünden, als auch die Befreiung von der Macht der in uns wohnenden Sünde". Insofern wird die Heiligung mit der Rechtfertigung nahe zusammengerückt, so daß beide schließlich zusammenfallen, ja, die Rechtfertigung sogar als eine Folge der Heiligung erscheinen kann. Das klingt kühn, ist aber gewiß lediglich so gemeint, daß Rechtfertigung und Heiligung im Urteil Gottes zusammenfallen. Wenn Gott uns als Gerechtfertigte ansieht, betrachtet er uns auch als Geheiligte. Über unser faktisches Verhalten wird damit nichts ausgesagt. Der Brüderverein verstand freilich diese Anschauung seines Vorstandsmitgliedes Brockhaus als einen Anspruch auf tatsächliche Heiligkeit. Das geht aus den Vereinsakten jener Jahre deutlich hervor, wo es u. a. heißt:

„Es ist bekanntlich ein kennzeichnender Zug der toten Rechtgläubigkeit, daß die Lehre von der Rechtfertigung einseitig und ohne Wirkung auf das Leben zu äußern, in den Vordergrund christlicher Unterweisung

gerückt wird, so daß von der Heiligung, ohne welche ein Fortschreiten auf der Bahn des gesunden evangelischen Glaubens nicht gedacht werden kann, wenig die Rede ist. Im Gegensatz zu dieser dürren Orthodoxie gibt es eine Glaubensstellung, welche Rechtfertigung und Heiligung vermischt, und so im Leben der Gläubigen großen Schaden anrichtet. Sie bricht der Sünde ihre Spitze ab, dadurch, daß sie dieselbe in der Theorie für tot erklärt und den Gläubigen als von aller Sünde gerechtfertigt, mithin — und hierin liegt der furchtbare Trugschluß — als sündlos, zur Sünde, die unter die Füße getreten sei, nicht mehr fähig erklärt! Diese Lehre hat etwas sehr Anziehendes, weil sie den eben Erweckten über den dornigen Pfad einer demütigen Nachfolge des Herrn, im beständigen Kampfe gegen das Fleisch, hinweghebt und geradezu an das Ende der Laufbahn stellt, indem sie ihm die christliche Vollkommenheit und Vollendung zuspricht. Wer jemals, an der Hand der Kirchengeschichte oder der eigenen Erfahrung, diese Richtung in ihrer Entwicklung beobachtet hat, wird zugeben müssen, daß nichts gedacht werden kann, wodurch das christliche Leben mit gewisserem Erfolge zerstört wird, als eben durch jene Lehre von der Sündlosigkeit der Gläubigen."

Bei einer solchen Annahme muß der Brüderverein über Brockhaus ganz folgerichtig urteilen, daß sich mit „solcher Glaubensrichtung ein höchst gefährlicher, den Grund christlicher Lehre stürzender Irrtum" verbinde, „indem die Strenge evangelischer Wahrheit abgeschwächt, die Einbildung der schwachen Menschen an die Stelle des klaren, lauteren Wortes Gottes gesetzt und das höchste Ziel christlicher Heiligkeit als bereits erreicht angenommen wird". Solche „Gesetzlosigkeit" aber hemme „jeden Fortschritt auf der Bahn sittlicher Vollkommenheit". Die Kämpfe und die von Brockhaus gefundene Lösung werden darum „als menschlicher Hochmut verurteilt", dem es „etwas Leichtes ist, sich an Christi Stelle zu setzen und die Mahnung: Seid vollkommen! umwandeln in den Wahn: Wir sind vollkommen!"

Dazu muß zunächst festgestellt werden, daß auch die Bibel eine solche Überwindung der Sünde kennt. Römer 6 zeigt dem Glaubenden als ein Ziel, nein, als die Grundlage ihres Christenstandes die Mahnung: haltet euch dafür, daß ihr der Sünde gestorben seid, und der 1. Johannesbrief bestätigt das. Gleichwohl lehrt auch die Heilige Schrift keinerlei Perfektionismus in dem Sinne, wie ihn etwa der Brüderverein bei Brockhaus annahm.

Mit einer solchen Annahme würden sich aber schon zahlreiche Äußerungen in Briefen und Abhandlungen nicht vertragen, worin Brockhaus seine Mängel und Fehler und Sünden offen zugesteht.

Zahlreiche Äußerungen von Brockhaus an seine Frau bestätigen vielmehr das Gegenteil: „ich bin völlig überzeugt, daß ich oft fehle und vieles versäume“, bekennt er das eine Mal; „wir werden beim Rückblick auf unser ganzes Leben viele Mängel, Untreue und Torheiten erblicken“, schreibt er an anderer Stelle. Und sein nüchterner Wirklichkeitssinn sieht „auch unter denen, die sich im Namen Jesu versammeln, zunehmende Schwachheit und Schlappheit.“ Wir sind ebenso schwach und ebenso unfähig in uns selbst wie alle die übrigen; denn Gabe und Erkenntnis geben keine Kraft. Unsere Weisheit und Kraft finden wir nur im Herrn....“

Es wird damit ausdrücklich anerkannt, daß es in der Verwirklichung oder Darstellung des geheiligten Lebens ein Wachstum gibt und geben muß.

Um diese beiden, so verschiedenartig erscheinenden Gedankengänge von der völligen Heiligung durch den Glauben und von der tatsächlichen Sünde im Leben auch des Gläubigen in Einklang zu bringen, um die Herzens- und Gewissenskämpfe von Brockhaus zu verstehen, müssen wir deshalb die Heiligung ebenso als eine imputative ansehen wie die Rechtfertigung.

„Ich bin gerade so rein bei Gott, als das Blut Jesu Christi zu reinigen vermag; meine Errettung ist so vollständig und gültig, als das Opfer Christi vollkommen und vollgültig bei Gott ist.“ Wir können darum nicht sagen, wir haben keine Sünde, aber wohl, wir stehen vor Gott ohne Sünde, weil das Blut Christi uns reinigt von aller Sünde.

Darum muß ferner von der imputativen Heiligung die praktische Heiligung unterschieden werden. Denn ungeachtet unserer neuen Stellung ist nach Brockhaus die Sünde stets in unserm sterblichen Leibe vorhanden:

Sobald wir in unserem Wandel fehlen oder sündigen, „erleidet unsere praktische Heiligung eine Unterbrechung, und zu ihrer Wiederherstellung bedarf es des Bekenntnisses unserer Sünden und des Selbstgerichtes, um Vergebung und Reinigung zu erlangen.“ Wenn wir diese Glaubensstellung nicht beachten, geraten wir leicht in allerlei Verkehrtheiten und Irrtümer: Verzweiflung, die über der sich stets regenden Sünde nicht froh wird; Oberflächlichkeit, die trotz besten Willens doch der Sünde noch lebt und dient; und Hochmut, der in eine fleischliche, selbstgemachte Heiligung zerfällt, sind die Folgen davon. Brockhaus selbst schreibt darüber in „Alles in Christo“ (S. 41—46): „Wir dürfen nicht unbeachtet lassen, daß wir, d. h. die Gläubigen, diesen gesegneten Platz jetzt nur durch den Glauben einnehmen können. Bleibt das Auge auf

uns selbst gerichtet, so finden wir nach wie vor nichts als Sünde und Feindschaft in uns — eine Entdeckung, die das Herz nur mit Zweifel, Furcht und Unruhe erfüllen wird. ... Aber der Glaube beschäftigt sich nicht mit dem, was wir getan haben, sondern mit dem, was Christus getan hat; nicht mit dem, was wir sind, sondern was Er ist. ... Jetzt kann nur der Glaube diese neue Stellung ergreifen und sie durch die Kraft des Heiligen Geistes in unserm Wandel verwirklichen. ... Der Glaube ist eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht". Hebr. 11, 1 m. a. W. der Glaube beschäftigt sich nur mit Jesus und läßt sich durch das Sichtbare nicht beirren. Das Sichtbare ist Gegenstand der Beschäftigung des Unglaubens.

Man wende nicht ein, das sei doch eine müßige Spielerei, weil ja die Sünde faktisch in unserem Leben bestehen bleibe. Zunächst wird der fruchtlose Kampf gegen die Sünde, das idealistische Vorwärtsstreben aus eigener Kraft, das doch nur zur Verzweiflung führt, damit aufgegeben. Er wird ferner vielmehr in biblischer Weise als ein Glaubenskampf geführt. Denn den „Kampf wider die Sünde" erkennt Brockhaus mit Recht als einen vergeblichen Versuch, den im Fleische wohnenden Lüsten und Begierden den Todesstoß zu geben; aber solchem verzweifelten Ringen des Unglaubens unterliegt der Kämpfer stets.

„Hier wie überall kann nur der Kampf des Glaubens den Sieg verleihen. Indeß dürfen wir nie aus dem Auge verlieren, daß der Glaube nimmer die Kraft zur Ausführung seines Kampfes in sich selbst sucht, ... der Blick des Glaubens ist nimmer auf das gerichtet, was in uns, sondern auf das, was außer uns liegt: auf Christum und sein Werk. Alles, was Christus für uns vollbracht hat, ist unser Teil, und nicht nur das, was wir davon erkennen oder fühlen."

Unsere Vereinigung mit Christus wird so zum Grund unserer Heiligung. Es muß also unterschieden werden zwischen der imputativen Heiligung Gottes und der praktischen Heiligung des Menschen, zwischen Stellung und Zustand, zwischen Verhältnis und Verhalten. Alle Schwierigkeiten und Mißverständnisse rühren daher, daß die Menschen, auch die Gläubigen, ihren Zustand für ihre Stellung vor Gott halten. Auch Philipper 3, 12—15 unterscheidet diesen zweifachen Begriff von „Vollkommenkeit: unserer Stellung nach sind wir vollkommen, unserm Zustand nach sollen wir es werden. Auch das „aus Gott Geborensein" im 1. Johannesbriefe bezeichnet das neue Leben, diese göttliche Natur der Gläubigen, womit die Forderung der Reinigung von der Sünde im

gleichen Briefe (1. Joh. 3, 2) durchaus nicht im Widerspruch steht. Denn auch — prinzipiell — Heilige können — faktisch — sündigen.

Es ist ein eigenartiges Zusammentreffen, wie im englischen Darbysmus die gleiche dogmatische Frage erörtert wird. Ende der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts war in der Schweiz im Kanton Waadt durch Heinrich Olivier die Lehre der Wesleyanischen Methodisten von der christlichen Vollkommenheit ausgebreitet worden, offenbar als Reaktion gegen den Mangel am rechten Ernst in der Heiligung. Dabei wurde der Wesleyische Traktat von der christlichen Vollkommenheit neu übersetzt und weit verbreitet. In den dortigen Kämpfen leistet nun Darby eine wesentliche Hilfe; denn von England her kannte er Wesley und seine Lehre genau. Und Darbys Kampf gegen diese perfektionistische Verwechslung der Empfindung von Gottes Liebe mit der völligen Entfernung alles sündlichen Wesens, sowie seine Erinnerung an die Macht und Bedeutung der Sünde hatte den Erfolg, daß Olivier nachgab. 1841 bereits schloß sich Olivier demütig an Darby an, freilich ohne ihm dauernd innerliche Gefolgschaft zu leisten. Darby wandte sich dort also mit vollem Rechte gegen die Übertreibungen der Heiligkeitslehre, indem er in juristisch-stellvertretendem Sinne auf das vollbrachte Werk Christi und auf die Vollkommenheit der dabei geschehenen Schuldtilgung hinwies. Der Gläubige soll sich im Glauben als so vollkommen ansehen lernen, wie Gott ihn ansieht, und zwar auch dann, wenn er gesündigt hat. Denn auch die Sünde kann ihm, dem Glaubenden, die Frucht des Erlösungswerkes von Golgatha nicht mehr nehmen, wohl aber den Frieden der Seele. So kam Darby zu der gleichen Erkenntnis, wie sie Brockhaus von einer ganz anderen Seite her gewonnen hatte, daß nämlich das Gesetz wohl der Maßstab der Verantwortlichkeit des natürlichen Menschen ist, daß es aber das Leben nicht gibt, weil der Mensch ein Sünder ist und das Gesetz dadurch, anstatt das Hilfsmittel zu sein, Tod und Verdammnis wirkt. Und das ließ Brockhaus mit Darby Berührung und Übereinstimmung finden; was Brockhaus sich aus eigenem Erleben errungen hatte, das fand er nachträglich bei Darby, und das vereinte die beiden.

Trotzdem ist die Entwicklung der ganzen Heiligungsfrage bei Darby und bei Brockhaus ganz verschiedenartig verlaufen: Anlaß und innerer Kampf sind fast einander entgegengesetzt: nur die

Lösung ist bei beiden die gleiche. Bei Darby war das Problem von außen her an ihn herangetreten; bei Brockhaus war es durch innere Kämpfe und Enttäuschungen des eigenen Ich entstanden. Darum ist auch der Weg bei Brockhaus ein schrittweise innerlich errungener, während er bei Darby mehr den Eindruck der verstandesmäßigen, biblisch-religiösen Reflexion erweckt. Und es hat fast etwas Komisches: Darby wendet sich im Waadtland gegen den Perfektionismus der Wesleyaner; Brockhaus erweckt durch seine inneren Kämpfe im Elberfelder Brüderverein gerade den Verdacht des Perfektionismus. Für Darby liegt der Anlaß der ganzen Bewegung in der Schweiz darin, daß Olivier und die Seinen in ihrer Heiligungstheorie ihm die Sündenmacht nicht ernst genug einschätzen, für Brockhaus entsteht die Lösung gerade dadurch, daß er unter dem Bewußtsein der Sündenmacht zusammenbricht. Somit geht also bei Darby die Tendenz nach den Anschauungen des Brüdervereins hin; bei Brockhaus geht die Entwicklung in der Linie der von Darby bekämpften Wesleyaner, die in der Heiligung mehr erreichen wollten, als eine bloße Sündenerkenntnis. So von entgegengesetzten Polen ausgehend, finden sich Brockhaus und Darby in der Mitte und treffen sich an dem gleichen Ziele, der biblischen Wahrheit.

Das Problem der Kirche und das Problem der Heiligung sind zwei wichtige Grundfragen der Christenheit. Denn sie regeln die Stellung des Menschen zu Gott (religiöse Frage), und sie ordnen das Verhältnis zu den Brüdern (kirchliche Frage). Beide Probleme sind auch im englischen Darbysmus und für Brockhaus von Bedeutung gewesen. Doch war für Darby die Kirchenfrage das ihn wesentlich Bestimmende; sie bot ihm den Anlaß zu seinem grundsätzlichen Separatismus, und sie war das Zentrum seiner Arbeit. Dagegen war für Brockhaus die Heiligung der Ausgangspunkt seiner Kämpfe und der Hauptinhalt seiner Verkündigung. Gleichzeitig, aber unabhängig von Brockhaus, entstand die gleiche Frage und die gleiche Lösung für Darby. Keinesfalls darf daher Brockhaus mit seinen typisch-religiösen Kämpfen einfach als eine Kopie von Darby betrachtet werden. England hat darin für die Erzeugung der religiösen Gedankenwelt in Deutschland nichts beigetragen, vielmehr sind hier, wie schon manchmal in der Kirchen-

geschichte, die gleichen Gedanken zur gleichen Zeit unabhängig voneinander entstanden. Um dieser gemeinsamen Erkenntnisse in der Heiligungsfrage willen und durch den Einfluß der früher genannten Glaubensfreunde ist dann Brockhaus auch in der Kirchenfrage den Anschauungen der englischen Brüder gefolgt.

So darf Carl Brockhaus nicht nur als der Führer, sondern auch als der Begründer des Darbysmus in Deutschland gelten.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Von Reinhold Seebergs Grundriß der Dogmengeschichte, deren 4. Aufl. 1919 erschienen war, liegt eine 5. Auflage vor (Leipzig, Deichert, 1927), von 162 S. auf 173 S. angewachsen, unter Nachtragung neuester Literatur, stellenweise auch mit breiterer Ausführung früher allzu knapp gefaßter Sätze und Aufnahme sachlicher Ergänzungen aus neueren Untersuchungen, soweit diese in der Linie des S.schen Bildes von der dogmengeschichtlichen Entwicklung liegen. Typisch ist dafür z. B. die Art, wie in § 6 betreffs der Symbolbildung die Thesen Feines über das nt.liche Symbol zu einer Texterweiterung geführt haben, während die vor allem in Lietzmanns Symbolstudien (s. u.) immer wieder anklingende These von der in den Quellen sich deutlich spiegelnden liturgischen Mannigfaltigkeit und Freiheit dem Leser vorenthalten bleibt und so der Eindruck von der frühen Herrschaft einer bestimmten Formel entsteht.

Für die älteste Periode hat inzwischen Ad. v. Harnack seine Bonner Vorlesungen über Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, die zuerst in Chr.W. 1926, Nr. 16—20 erschienen waren, als Buch ausgehen lassen (Gotha, Klotz, 1927. III, 90 S. 2.50 M.), wie H. selbst sagt, als ein „Versuch, eine höchst komplizierte Entwicklung so einfach wie möglich darzustellen, um die jungen Theologen in sie einzuführen und sie auch weiteren Kreisen verständlich zu machen". Die prägnante, ganz auf die Hauptsache eingestellte Zusammenfassung und die Stellungnahme auch zu den neuesten Forschungen, darunter auch (S. 17ff.) zu Holls „Urchristentum und Religionsgeschichte", gibt dem Büchlein seinen selbständigen Wert neben v. H.s Dogmengeschichte. Wenn man bedenkt, wie die neueste Theologie dazu neigt, bei den mit der Entstehung des Christentums zusammenhängenden Fragen die wissenschaftlich-historische Fragestellung und deren Ergebnisse durch Berufung auf die das letzte Wort sprechende „Glaubensentscheidung" zurückzudrängen, so freut man sich über die Endschiedenheit, mit der v. H. — bei aller ihm eigentümlichen Zurückhaltung gegenüber den Religionsgeschichtlern, zumal hinsichtlich der geschichtlichen Ableitung der paulinischen und der johanneischen Theologie — den „synkretistischen" Charakter der alten Kirche so stark betont und auch im Vorwort das bleibende Recht des „Historismus" unterstreicht: „Die Geschichte hat gewiß nirgendwo das letzte Wort, aber in der Wissenschaft von den Religionen und der christlichen Religion überall das erste". Spielt man bei dem Problem „Urchristentum und Religionsgeschichte", wie z. B. Strathmann es in seiner Anzeige Th.L.bericht 1927, S. 75f. tut, Holl gegen Harnack aus, so soll man doch nicht unterlassen, das Doppelte zu betonen, einerseits daß doch auch Holl (a. a. O. S. 6. 13. 41f. u. ö.) die Berührungen des Christentums mit außerchristlichen Religionen seiner Entstehungszeit „nicht nur an Außenpunkten, sondern bis tief in den Kern der Sache hinein" ausdrücklich bejaht, und anderseits daß v. Harnack die „eingeborene Triebkraft des Evangeliums", das eigene Erleben eines Paulus als das letztlich für seine Theologie Entscheidende, die von Holl treffend aufgedeckte Einzigartigkeit des christlichen Gottesbegriffs, dazu die

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

Einzigartigkeit der christlichen Religion als „denkender Religion", sowie die ihrer Konsumtionskraft gegenüberstehende Assimilationskraft in seinem Geschichtsbild so stark wie möglich unterstrichen hat. Ihm gilt es geradezu als „ein Beweis für die hohe Selbständigkeit der christlichen Religion und ihrer ältesten Entwicklung, daß man sie aus der allgemeinen Geschichte des Zeitalters auszugliedern und besonders darzustellen vermag, ohne ihr Wesen und ihre Erscheinung ernstlich zu gefährden", wenn er auch hinzufügt, daß eine universalgeschichtliche Darstellung zu ihrer vollen Erkenntnis und Würdigung nicht fehlen darf.

Seiner Zurückhaltung gegenüber der universalgeschichtlichen Synthese hat v. H. noch jüngst wieder bei Anzeige der Neuauflage von Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen (3. Aufl. Leipzig, Teubner, 1927. VII, 438 S. und 2 Tafeln. 14 M.), also des Buches, das wie seine Vorgänger, die an Umfang und Stofferfassung geringeren ersten Auflagen, wohl am stärksten auf philologischer Seite das Interesse an der Erforschung der urchristlichen Entwicklung mit dem Drang zu einer universalhistorischen Synthese verbindet, Ausdruck gegeben (ThLz 1927, S. 364f.). Reitzenstein selbst hat auch in dieser neuen Auflage auf eine systematische Darstellung verzichtet. Er hat seinen ehemaligen Straßburger Vortrag wieder im wesentlichen unverändert, nur mit kürzeren Belegstellen und Literaturnachweisen unterbaut, an den Anfang gestellt und ihm wieder nebeneinanderstehende Einzeluntersuchungen (diesmal insgesamt 20) hinzugefügt, wobei vor allem die iranischen Religionen, die neuen manichäischen Fragmente und andere neue Funde zu umfangreichen Neueinfügungen Anlaß gegeben haben (es sei besonders auf S. 137—191 „Orientalischer und hellenistischer Kult" hingewiesen). Neben diesen Studien stehen als hier nicht mit aufgenommen R.s „Iranisches Erlösungs-Mysterium" (vgl. ZKG NF. 3, S. 189ff.; 4, S. 154ff.), ebenso die von ihm und H. H. Schaeder 1926 publizierten Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland (Leipzig, Teubner. 355 S. mit 4 Tafeln. 18 M.), in denen R. vor allem den Poimandres mit dem Dāmdād-Nask des Avesta in Verbindung bringt und die Naassenerpredigt Hippolyts (Text auf S. 161ff.) neu untersucht, während Schaeder der avestischen, mittelpersischen und manichäischen Urmenschlehre und ihrer Übertragung ins Urchristentum (in Anlehnung an Bultmanns, W. Bauers, Lohmeyers neuere Untersuchungen über das johanneische Schrifttum) nachgeht. In dem in dieser Methode der Darbietung erkennbaren Verzicht auf eine systematische Darstellung, die der Stoff, wie R. selber betont, „noch nicht" verträgt, ja in der bei R. selbst begegnenden skeptischen Äußerung, daß wir „zu reinlicher Scheidung der einzelnen Religionen und Mysterien vielleicht nie kommen werden", kann man bei R. selber einen Anknüpfungspunkt für v. Harnacks Skeptizismus gegenüber der religionsgeschichtlichen Synthese finden. Denn v. H. vertritt nicht ohne methodisches Recht den Standpunkt, „daß die Vergleichung von noch so bedeutenden Einzelheiten der Religionen in Kultus, Lehren und Begriffen unsicher bleibt, so lange nicht zuvor das Ganze derselben nach Ziel und Aufbau bekannt ist und die Stufen ihrer über Jahrhunderte sich erstreckenden Entwicklung samt allen Bedeutungsänderungen deutlich geworden sind". Daß die Forschung noch nicht so weit ist, bekennt er mit R., geht aber wohl über ihn hinaus, wenn er bezweifelt, daß das „Abstraktum" Mysterienreligion oder Synkretismus je für uns ein Konkretum werden könnte. Das hindert v. H. nicht, R. als eine Fundgrube zuverlässiger Beobachtungen anzuerkennen. Gerade angesichts von Bestrebungen der jüngsten Theologie wird mancher vielleicht den noch lückenhaften oder vielleicht immer notwendigerweise lückenhaften Charakter des uns unbekannten religionsgeschichtlichen Milieus weniger stark betonen, als v. H. es tut, um theologisierender Konsequenzmacherei, die der geschichtlichen Betrachtung entgegenwirken will, keine Handhabe zu geben.

In diesem Zusammenhang seien noch zwei der ZKG. zur Anzeige zugegangene religionsgeschichtliche Werke der Aufmerksamkeit empfohlen. Das eine gegen das

man vielleicht am stärksten das gegen die Vergleichung von „Einzelheiten" Gesagte wiederholen könnte, ist das Heft des Bilderatlas zur Religionsgeschichte, in dem Joh. Leipoldt Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums — z. T. übrigens auf Grund bisher unveröffentlichter Stücke — zur Darstellung bringt (Leipzig, Deichert, 1926. 193 Bilder auf 50 Tafeln nebst XXII Einleitungsseiten. 12,80 M.), und das der Kirchenhistoriker, obwohl hier naturgemäß nur Äußeres, aber als Symptome der betreffenden Religionen geboten werden kann, mit Dank für die bequeme Stoffsammlung zur Hand nehmen wird. L. berücksichtigt zunächst die spätägyptische Religion, sodann die syrischen und kleinasiatischen, endlich auch die dionysischen, orphischen und eleusinischen Mysterien. Das andere Werk betrifft die religionsgeschichtliche Größe, der gegenüber auch bei v. Harnack das oben erwähnte methodologische Bedenken nicht besteht, und die für ihn zugleich das Organ ist, durch das die Kirche auch am Prozeß des Synkretismus teilnimmt: das Judentum. Bei dessen Wichtigkeit für den religiösen und theologischen christlichen Bildungsprozeß begrüßt auch der Kirchenhistoriker die von dem inzwischen so jäh dahingeschiedenen Hugo Greßmann veranstaltete 3. verbesserte Auflage von Wilh. Boussets „Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter" mit großer Freude (Tübingen, Mohr, 1926. XI, 576 S.). Es ist B.s Werk geblieben, obwohl Greßmann nicht bloß Bibliographisches äußerlich eingearbeitet, sondern den Text durchweg den neuesten Erkenntnissen entsprechend abgeändert und auch geglättet hat. Diese gleichwohl konservative Behandlung des B.schen Werkes durch Gr. erklärt sich nicht bloß aus dem Respekt vor dem Werke eines andern, sondern aus der Übereinstimmung Gr.s und B.s in allem Wesentlichen, auch hinsichtlich der rabbinischen Literatur, der beide weithin gleich starkes Mißtrauen entgegenbringen (vgl. S. 40ff.). Hiergegen ist eben durch Gerh. Kittels Buch, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926; vgl. M. Dibelius ThLz. 1927, S. 270ff.; W. Staerk ThBll. 1927, S. 48ff.), ein neuer kräftiger Vorstoß unternommen und damit die Frage wieder angeschnitten worden, ob Boussets Werk mit seiner Vorliebe für die Apokalyptik bzw. die Apokryphen und Pseudepigraphen wirklich das Ganze der jüdischen Religion im Zeitalter des NT. gibt. Und mit dieser Frage hängt dann die nach der Stärke der Teilnahme des Judentums am Hellenismus und Synkretismus (vgl. Bousset S. 469—524) eng zusammen, wobei freilich die Existenz eines „synkretistischen" Judentums nie wird geleugnet werden können, sondern nur das neben diesem stehende, weniger vom religionsgeschichtlichen Gesamtprozeß berührte Judentum höher gewertet werden kann, als dies bei Bousset geschieht.

In ZNtW 26, 1, 1927, S. 75—95 setzt H. Lietzmann seine Symbolstudien fort (vgl. ZKG. 1925, S. 615f.). Diese Studie XIV setzt sich mit B. Capelles Aufsatz in RBen. 39, 1927, S. 33—44 (Le Symbole romain au second siècle) auseinander, der durch Vergleichung Tertullians und Hippolyts die ältere Gestalt des Symbolum Romanum zu gewinnen sucht und die neueren Thesen von Holl, Harnack, Lietzmann betreffs R. (vgl. jetzt dessen Artikel „Apostolikum" in RGG²I) besonders im Blick auf das Symbol der Hippolytschen Kirchenordnung, wie es zuletzt von R. H. Connolly (JThSt. 25, S. 131ff.) rekonstruiert worden ist (vgl. dazu Lietzmann ZNtW. 22, S. 273ff.), als unmögliche Hypothesen erwiesen zu haben meinte. L. unterstreicht in seiner Widerlegung Capelles zunächst die z. T. beträchtlichen Abweichungen der verschiedenen Hippolytzeugen, in denen sich der Einfluß je der örtlichen Liturgie auf den Symboltext und damit die von L. ja stets stark betonte Tatsache der liturgischen Freiheit spiegelt. Er widerlegt zweitens C.s These, daß die Varianten von R. gegenüber Hippolyt sich als tendenziöse Verbesserungen des Hippolytschen Symbols begreifen lassen, unter Hinweis darauf, daß sich die für R. charakteristischen Differenzen gerade als altes und zwar auch abendländisches Gut begreifen lassen. Dabei datiert L. jetzt (S. 91, 95; im Unterschied von ZNtW. 22, S. 278) das

μονογενής auf das 2. Jhd. und deutet es wegen Irenäus III, 16_1 als valentinianisch. S. 93 f. gliedert er seiner Studie das bisher nicht beachtete, in der armenischen Epideixis des Irenäus cp. 6 stehende dreigliedrige Bekenntnis mit ausgebildeter Christologie im zweiten Artikel ein, bei dem „wir mitten im Ausbildungsprozeß eines ausführlichen zweiten Artikels stehen". Hier ist „das erste vollgestaltete Symbol der Art; um 200 bezeugen uns Tertullian und Hippolyt andere Ausprägungen dieses Typus." Zscharnack.

H. von Schubert, Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts. Heidelberg, C. Winter, 1927. 74 S. 2,50 M. — Ein rechtes Buch zur rechten Zeit, wenn auch die Veranlassung zu seiner Abfassung nicht durch die gegenwärtige Lage in Deutschland gegeben worden ist, sondern die Schrift auf langjährige und früh einsetzende Erwägungen zurückgeht. Darum kann man eigentlich auch nicht sagen, daß nur eine Skizze des großen Kampfes, der durch die ganze Geschichte des Christentums geht, geboten wird; es werden in lichtvoller, packender und eindringlicher Darstellung die Hauptmomente hervorgehoben und damit wird das Ziel des Verfassers erreicht, den Prozeß durchsichtig zu machen. Die besonders hervorzuhebende erfreuliche Kürze läßt das Buch geeignet erscheinen, für viele wegweisend zu wirken. Die vier Abschnitte, in denen der Stoff vorgetragen wird, Entstehung und Ausbildung des geistlichen Rechts, wobei bis auf die Anfänge der Kirche zurückgegangen wird, die Vorherrschaft des weltlichen Rechts, die Vorherrschaft des geistlichen Rechts, die Zurückdrängung des geistlichen Rechts seit der Reformation, wobei es sich doch behauptet und in dem neuen Codex juris canonici eine eindrucksvolle Kodifikation gefunden hat, — die Abschnitte sind nicht besonders überschrieben, ich habe nur versucht, sie ihrem wesentlichen Inhalte nach zu charakterisieren, — zeichnen sich überall aus durch scharfe Hervorhebung der charakteristischen Eigentümlichkeiten, der Stärken und Schwächen der beiden Gegner, Zurückführung auf die letzten Gründe, durch genaueste Erfassung und Berücksichtigung des historischen Verlaufs, wie sie nur die gründlichste Kenntnis der Geschichte ermöglichen kann. Ein besonderer Vorzug des Buches ist, daß die Ausführungen nicht irgendwie dogmatisch, sondern rein historisch gehalten sind und durchaus objektiv. Von Einzelheiten mögen hervorgehoben werden die ganz vortrefflichen Ausführungen über den geistlichen Charakter des germanischen Königtums, über den Sinn der Verbrennung des Kirchenrechts durch Luther am 10. Dezember 1520, über den romanischen Charakter des katholischen Kirchenrechts — ich wüßte aber keinen Teil zu nennen, der nicht anziehend, aufschlußreich und anregend wäre; für die Erkenntnis des Prozesses der Germanisierung der mittelalterlichen Kirche ist die Schrift in hervorragendem Maße fördernd. Welch umfassende Arbeit ihr zugrunde liegt, zeigt die angeführte Literatur, die doch nur eine Handreichung für den Leser sein soll, sich selbst weiter zu helfen. G. Ficker, Kiel.

Der Walter Friedensburg zum Goldenen Doktorjubiläum (28. Juni 1927) gewidmete 3. Band von „Sachsen und Anhalt, Jahrbuch der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt, herausgegeben von R. Holtzmann und W. Möllenberg" (Magdeburg 1927, Selbstverlag der Historischen Kommission, Auslieferung durch Ernst Holdermann, Magdeburg), enthält bei erstaunlich billigem Preise (6 M.) gediegene Abhandlungen, Literaturberichte, Besprechungen (X, 423 S. u. 7 Tafeln). Als kirchengeschichtlich bedeutsam notieren wir folgende Abhandlungen: Heinrich Gisbert Voigt, Eine neuerdings wiederentdeckte mittelalterliche Lebensbeschreibung des Preußenmissionars Brun von Querfurt (S. 87—134). Veröffentlicht aus einer erst um 1500 begonnenen Handschrift des Querfurter Stadtarchivs, einer von den Mitgliedern des Chorherrenstifts an der Querfurter Burgkirche veranstalteten Quellensammlung, eine Vita und Passio Bruns von Querfurt. Ist sie auch erst nach 1383 das letzte Mal redigiert worden, so geht sie doch im Kern zurück auf eine bald nach dem Märtyrertode des zweiten preußischen Missionars (1009) entstandene Vita und Passio. Die zweite Hälfte deckt sich in der Hauptsache mit den sechs Lektionen

zum Brunfeste, die Kolberg aus dem Halberstädter Brevier von 1515 neu herausgegeben hat. — Alfred Overmann, Die Entstehung der Erfurter Pfarreien (S. 135—148). Macht wahrscheinlich, daß es in Erfurt von Anfang an zwei Pfarrkirchen gegeben hat, die Marienkirche (den Dom) und die wohl gleichfalls von Bonifatius gegründete und dem Papste Gregor dem Großen als dem Urheber der angelsächsischen Mission geweihte Kaufmannskirche, dem entsprechend, daß Erfurt aus zwei Siedlungen, einer geistlichen und königlichen auf dem Domhügel und Petersberg, und einer Marktsiedlung an der Flußfurt entstanden ist. — Walter Möllenberg, Der Codex Viennensis (S. 149—176). Behandelt die eine Zeitlang der kaiserlichen Bibliothek in Wien einverleibte und darum so genannte, seit 1921 im Magdeburger Staatsarchiv befindliche Urkundensammlung. Sie ist nicht, wie Franz Winter meint, ein Formelbuch, sondern es handelt sich um den diplomatischen Nachlaß dreier Notare der Magdeburger Kirche aus der großen Zeit des Erzbischofs Wichmann, die zugleich dem Prämonstratenserstift Unser Lieben Frauen zu Magdeburg angehörten. — Adolf Diestelkamp, Geschichte der Halberstädter Dombibliothek im Mittelalter (S. 177—225). Abdruck eines Katalogs von 1465, wobei die hier genannten Bücher großenteils in den in der Bibliothek des Halberstädter Domgymnasiums und in der Universitätsbibliothek zu Halle aufbewahrten Handschriften Halberstädter Provenienz rekognosziert wurden. Daran schließt sich ein Verzeichnis derjenigen Handschriften, die 1824 auf Veranlassung der juristischen Fakultät zu Halle dorthin abgeliefert werden mußten. — Aloys Schmidt, Die Baurechnungen der Mainzerhofkapelle zu Erfurt (S. 226—264). Veröffentlicht die Baurechnung von 1465 für die ältere 1472 abgebrannte und die von 1495/96 für die neue Kapelle. — Wilhelm Herse, Reformatorenbriefe an Graf Ludwig zu Stolberg (S. 265—269). Druckt aus dem Fürstlich Stolbergischen Hauptarchiv in Wernigerode den bei Enders 3, 347 verzeichneten Brief Luthers, Wittenberg, 25. April 1522, und einen bisher unbekannten Brief Melanchthons, Wittenberg 1. März 1543. O. Clemen, Zwickau.

Bernh. Schmeidler, Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit. Stilkritische und sachkritische Untersuchungen. Leipzig, Dyksche Buchhandlung, 1927. VI und 422 S. 25 M. — In der stilkritischen Methode glaubt S. ein Mittel gefunden zu haben, den Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. neues Leben und neue Erkenntnisse entnehmen zu können. Was er hier vorlegt in eindringendster, umfassender, sorgfältigster Anwendung dieser Methode, deren Grundzüge er entwickelt, ist nicht gerade immer eine angenehme Lektüre und stellt auch an den, der nachprüfen will, sehr große Anforderungen, aber kann doch eine Vorstellung davon erwecken, wie dringend notwendig die exakteste Behandlung der Quellen ist. Besonders werden der Codex Udalrici, die Briefsammlungen in der Hannoverschen Handschrift und die St. Emmeramer Sammlung analysiert, die Diktatoren erschlossen (Gottschalk von Aachen, der Bamberger Diktator u. a.) und zu leibhaften Persönlichkeiten gemacht; daran wird dann immer die Frage geknüpft, welchen Einfluß sie an den politischen Ereignissen jener Zeit gehabt haben können. Dabei fällt nun vieles ab für andere wichtige Schriftstücke der Zeit, z. B. für die Bremer Fälschungen, für die Vita des Kaisers. Am meisten wird interessieren, was zur Würdigung der deutschen Reichskirche um 1075 gesagt ist (S. 334—339), und was für ein Bild von Heinrich IV. sich dem Verf. ergeben hat (S. 370—378). Er beurteilt ihn im Grunde doch günstig, verkennt seine Schwächen nicht; doch hat der Kaiser im ganzen seinen außergewöhnlich schweren Lebenskampf ehrenvoll bestanden. — Drei Register, die die Form von Regesten tragen, beschließen den stattlichen, aufschlußreichen Band.

G. v. Below, Die italienische Kaiserpolitik des deutschen Mittelalters. Mit besonderem Hinblick auf die Politik Friedrich Barbarossas. (Beiheft 10 der Historischen Zeitschrift). München und Berlin, R. Oldenbourg, 1927. VIII, 159 S. 7 M. — Es handelt sich um die grundlegende Frage, wie

die gesamte mittelalterliche Kaiserpolitik, als zeitliches und sachliches Ganzes, beurteilt werden soll. Nach einer allgemeinen Erörterung der mittelalterlichen Kaiserpolitik folgt ein Überblick über die Politik der einzelnen deutschen Könige bis zu Konrad III. und danach die Schilderung der Politik Barbarossas, die der Anlaß zur Abfassung der vorliegenden Untersuchung gewesen ist. Es wird eindringlich gezeigt, daß die mittelalterliche italienische Kaiserpolitik ein Fehler war, weil sie Deutschland nur Schaden gebracht hat. Ihre Verteidiger werden scharf kritisiert, und fast alles, was sie zu ihrer Verteidigung vorgebracht haben, wird als nicht stichhaltig nachgewiesen. Infolge der Italienpolitik blieben für die deutschen Kaiser nicht genügend Kräfte übrig, um die für das Deutsche Reich wichtigeren Aufgaben, den Aufbau des deutschen Staates, zu fördern oder in Angriff zu nehmen. Der Verfasser weist darauf hin, daß es sich jetzt nicht mehr um die Fragen großdeutsch oder kleindeutsch, um die Geltung der Anschauungen Fickers und derer Sybels handelt, sondern daß der Streit hinausgerückt ist in die Sphäre objektiver Geschichtsbetrachtung, so sehr Sybels Anschauungen sich durchzusetzen beginnen. Das Buch ist wie ein Programm, richtunggebend und fördernd, anregend für die richtige Beurteilung des Mittelalters; zugleich gibt es eine ungemein reiche Charakteristik der modernen deutschen politischen Geschichtschreibung über das Mittelalter und wertvolle Gesichtspunkte zum Verständnis unserer gegenwärtigen politischen Lage.

Volkert Pfaff, Kaiser Heinrichs VI. höchstes Angebot an die römische Kurie (1196). (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte. Begründet von E. Marcks und D. Schäfer; hrsg. von K. Hampe und W. Andreas, Heft 55). Heidelberg, Winter, 1927. V, 88 S. 7 M. — Von dem höchsten Angebot Heinrichs VI. an die Kurie 1196 berichtet uns allein Giraldus Cambrensis in seinem 1213—1216 verfaßten Speculum ecclesiae. Danach sollte dem Papst von jeder Metropolitankirche und leistungsfähigeren Bischofskirche eine Pfründe zu dauerndem Eigentum und ewigem Rechte angewiesen werden; ebenso sollten die Kardinäle an den Bischofskirchen Pfründen zugeteilt erhalten. In gleicher Weise soll die Peterskirche aus solchen Präbenden einen jährlichen Zuschuß beziehen. Das Angebot war gemacht, um der Kurie eine gesicherte finanzielle Basis zu verschaffen und zu gewährleisten. Gegen Haller wird dargelegt, daß es sich bei dem höchsten Angebot nicht um die Lehensnahme des Kaisertums vom Papsttum handeln könne. Methodisch einwandfrei wird aus den Lebensschicksalen Giralds und seiner Werke erwiesen, daß er die Wahrheit wissen konnte und auch wirklich gewußt hat, so schwere Bedenken man auch, wie ausführlich gezeigt wird, gegen seine Glaubwürdigkeit erheben kann. Aber das Unwahrscheinliche verliert an Gewicht, wenn man das höchste Angebot in die Entwicklung des päpstlichen Finanzwesens einreiht. Und das tut der Verf., indem er das päpst- Finanzsystem im 12. Jhd. und im Anfang des 13. Jhd.s charakterisiert. Er spricht als Vermutung aus, daß der Gedanke Heinrichs VI. und auch seine Übermittlung an Giraldus auf niemand anders zurückgehe, als auf Honorius III., den nachmaligen Papst, den römischen Kämmerer unter Cölestin III., den Verfasser des Liber censuum, der bekannt ist durch seine Bestrebungen, dem Papsttum gesicherte Finanzen zu verschaffen. Durch den Tod Heinrichs und durch die mit dadurch verursachte Änderung und Verstärkung der politischen Lage des Papsttums wurde aber Heinrichs Angebot überholt und erwies sich auch durch den Widerstand der lokalen kirchlichen Gewalten als undurchführbar. Pfaffs Arbeit zeichnet sich aus durch umfassende Verwertung der einschlägigen Quellen und Literatur.

G. Ficker, Kiel.

Aus aktuellen Gegenwartsfragen ist die umfassende Sammlung der Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche herausgewachsen, die der Züricher Kirchenrechtler Zaccaria Giacometti, einer Anregung Walther Köhlers folgend, veröffentlicht hat (Tübingen, Mohr, 1926. XXIV, 736 S.), und die wegen des in dieser Vollständigkeit bisher nirgends zusammengestellten Materials auch dem Kirchenhistoriker, nicht bloß den gegenwärtigen Kirchen-

politikern, als wichtige Quellensammlung empfohlen werden muß. G. hat sich auf das offizielle Material der Verfassungen, Gesetze und Verordnungen unter Mitheranziehung der vorangegangenen offiziellen Berichte, etwaiger Gesetzesentwürfe und ministerieller Parlamentsreden beschränkt, die private Debatte dagegen ausgeschieden, während er etwa vorhandenen päpstlichen Gegenkundgebungen Aufnahme gewährt. Bei der Ausdehnung schon jenes offiziellen Materials ist diese Beschränkung durchaus begreiflich. Da ihm als wesentliches Merkmal der Trennung die Beseitigung des öffentlich-rechtlichen Charakters der Kirche gilt, so scheidet z. B. Deutschland, das ja fraglos kein Trennungsland ist, ganz aus, obwohl ebenso fraglos manche im Laufe der deutschen Verfassungs- und Rechtsgeschichte wie auch in anderen Nicht-Trennungsländern eingetretene Lockerung im Verhältnis von Staat und Kirche und die allmählich durchgesetzte Toleranz auch gegenüber den nichtlandeskirchlichen Religionsgesellschaften Schritte bedeuten auf dem Wege, der anderswo zu der Trennung in oben genanntem Sinne geführt hat. Sie verdienten unter diesem Gesichtspunkt doch vielleicht ihre Stelle in einem solchen Quellenwerk, zumal G. gelegentlich selber anmerkt, daß auch in den von ihm aufgenommenen Stücken der Trennungsbegriff nicht immer bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt ist, und zumal auch das Baseler Staatskirchenrecht von G. aufgenommen worden ist, das sicher keine Trennung im Sinne der G.schen Definition kennt. Hier zeigen sich gewisse Unebenheiten in der Stoffauswahl. Den breitesten Raum nehmen, jede wegen ihrer typischen Bedeutung, die französische, die schweizerische und die nordamerikanische Trennung ein; mit geringerem Raum fügen sich ihnen Portugal, Italien (Cavour), Mexiko, die südamerikanischen Staaten, Rußland, Estland ein. Das französische Material beginnt mit der Erklärung der Menschenrechte 1789, das amerikanische mit den diesbezüglichen Charters und Constitutions der alten Kolonien des 17. Jhd.s, das schweizerische mit den Verfassungen von 1814. Es sind insgesamt 316 Quellenstücke. Die Ordnung ist geographisch (innerhalb jeder geographischen Einheit chronologisch) und doch zugleich systematisch, indem G. die Staaten voranstellt, wo das Trennungsrecht, wie in Frankreich oder Rußland ein die Kirche bewußt hemmendes Sonderprivatrecht darstellt, um dann diejenigen folgen zu lassen, wo die Gesetzgebung betr. der Kirchen wie in der Schweiz nach dem gemeinen Privatrecht gestaltet ist, und endlich als dritte Gruppe die, deren Trennungsrecht wie das nordamerikanische eher ein die Kirchen begünstigendes Sonderprivatrecht bildet. Eine kurze Einleitung arbeitet nur die Definition und die für die Sammlung maßgebenden systematisch-rechtlichen Gesichtspunkte heraus. Alles in Allem liegt hier ein Werk vor, von dem W. Köhler in seinem Vorwort erwarten und wünschen kann, daß es auch die künftigen Juristen und Theologen, in deren Hand die weitere Wirkung und Gestaltung der Trennungsidee liegt, für Zukunftsarbeit schulen möge.

Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule, den Pl. Schwartz in den M. G. Paedagogica, Bd. 58, behandelt hat (Berlin, Weidmann, 1925. XI, 492 S.), ist Wöllners Kampf gegen die Aufklärungstheologie, den zuletzt in Eingliederung in die allgemeine innere Politik Preußens zu Ende des 18. Jhd.s M. Philippson in seiner Geschichte des preußischen Staatswesens, 1880/82, dargestellt hatte, und den Schw. nicht ganz glücklich mit dem Kulturkampf der Bismarckschen Zeit parallelisiert. Bedeutet die Isolierung von Kirchen- und Schulpolitik gegenüber dem Ganzen, aus dem nur der Somnambulenglaube und das Rosenkreuzertum des Königs und die durch die Französische Revolution veranlaßte Revolutionsangst bei der Motivierung des Religionsedikts und des Zensuredikts zur Geltung kommen, ein Minus gegenüber der Darstellung Philippsons, so liegt das Plus in der oft sogar sehr breit dargebotenen, auch die Hemmnisse gut herausarbeitenden und bis in die Lokalgeschichte hineinführenden Einzelschilderung, besonders in den Kapiteln über den neuen Landeskatechismus, die Schulvisitationen, die Universitäten, die Seminare und die „geistliche Musterung", die die Ausrottung oder Schadlosmachung der Neologie zum Ziel hatte.

Hier hat Schw. die Akten der Archive, voran des Berliner Geheimen Staatsarchivs, sehr detailliert ausgeschöpft, hatte ursprünglich auch die (infolge der wirtschaftlichen Verhältnisse nicht ausgeführte) Absicht, dem Band einen längeren Urkundenanhang beizugeben, auf den man nun ungern verzichten muß. Wichtiges bringt aber der Text selber im Wortlaut oder nur wenig gekürzt, so vor allem Wöllners Abhandlung über die Religion (1785), wie Schw. sagt, den Kriegsplan, den er dementsprechend S. 72ff. eingehend analysiert. Der Anhang enthält über den Text hinaus wenige Aktenstücke, unter anderen ein Schreiben v. Hippels an den Minister v. Zedlitz über seinen Königsberger, von der Aufsicht der Geistlichkeit bewußt absehenden Bürgerschulplan, zeitlich mit Zedlitzens Schulreformplan vom Jahre 1787 zusammengehörig, und vor allem Briefe Friedrich Wilhelms II. an H. D. Hermes und an Wöllner, die den ursprünglichen Umfang der geplanten Reinigungsabsichten ahnen lassen (z. B. S. 479), sowie an die Gräfin Lichtenau über die Somnambule (S. 472ff.), die dann auch S. 479ff. in dem vor Hermes' und Hillmers Entlassung aufgestellten Vernehmungsprotokolle eine Rolle spielt. Der S. 476f. abgedruckte Brief von Hermes ist als Ganzes wie insbesondere in Verbindung von Thron und Altar peinlichst salbungsvoll und byzantinisch. Vielleicht hätte Schw. mehr noch, als es in den einführenden Kapiteln geschieht, und unabhängiger von der zeitgenössischen Polemik, eine Zusammenfassung versuchen sollen, um die gegeneinander wirkenden Kräfte schärfer als nur in der Detailschilderung ihrer Aktionen und in der gegenseitigen Polemik zu erfassen. So bleibt z. B. Semlers Verteidigung des Edikts, die S. 123 erwähnt wird, weil nur polemisch angesehen, ganz unverstanden, und die neue Debatte über die symbolischen Bücher (S. 133ff.) kann nur im Zusammenhang mit der in Preußen seit den 60er Jahren in Gang befindlichen Symboldebatte gewürdigt werden. Auch die Frage nach dem Zusammenhang der Wöllnerschen Reaktion mit den in der Restaurationszeit zur Macht gelangenden Ideen und Mächten, die Hirsch ThLZ. 1925, S. 303 mit Recht aufwirft, hätte erörtert werden können. Für den Somnambulismus kann jetzt auf Wilh. Erman, Der tierische Magnetismus in Preußen vor und nach den Freiheitskriegen (München, Oldenbourg, 1925. VII, 124 S.), verwiesen werden, wo zwar die Geschehnisse unter Friedrich Wilhelm II. nicht herangezogen sind, aber die Rolle des Okkultismus und Magnetismus zu Beginn des 19. Jhd.s, die 1820 unter Hardenberg zur Ausschreibung einer königl. Preisaufgabe geführt hat, detailliert aktenmäßig geschildert wird; das Buch verdient Beachtung auch seitens des Kirchenhistorikers, da sein Gegenstand in die Geschichte der antirationalistischen Bewegung vor und nach 1800 hineingehört. Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Untersuchungen

Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte

Von Erich Caspar, Königsberg i. Pr.

1.
Die römischen Bischöfe der diokletianischen Verfolgung, Marcellinus und Marcellus

Die diokletianische Verfolgung hat in Rom eine Störung in der Folge der Bischöfe, eine mehrjährige Unterbrechung des bischöflichen Regiments mit sich gebracht. Außerdem sind die Angaben der Quellen über die Pontifikate dieser Verfolgungszeit, was die Personen betrifft, verworren und widerspruchsvoll, und der unglückliche Zufall, daß überdies die Namen der beiden in Betracht kommenden Bischöfe, Marcellinus und Marcellus, nahezu gleich lauten, hat, wie es zunächst scheint, die Konfusion in der späteren Überlieferung nur noch gesteigert. Sie ist bis heute nicht zu einem consensus doctorum geklärt, vielmehr stehen zwei Lösungen von Duchesne einerseits, Mommsen andrerseits einander gegenüber [1]. In der neuesten Literatur geht Kirsch [2] mit Duchesne, während Mommsen sich Ed. Schwartz [3] und Lietzmann [4] angeschlossen haben In der Chronologie dieser Pontifikate der Verfolgungszeit differieren aber auch die beiden letztgenannten Forscher voneinander.

1) Duchesne, Liber pont. Introd., p. LXXIff. Marcellin et Marcel, und p XCIXff. Passio s. Marcelli. — Mommsen MG.Gesta pontif. Rom. Prolegom., p. LIIIf.

2) Der stadtrömische kirchliche Festkalender (Liturgiegesch. Abh., hrsg. von Mohlberg VII—VIII, 1924), S. 100, Nr. 55.

3) Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1904, S. 530, insbes. Anm. 1.

4) Petrus und Paulus in Rom² (1927), S. 9.

Die in Betracht kommenden Quellen sind folgende:

1. Aus dem sogen. Chronographen von 354, dem römischen Staatskalender (ed. Mommsen MG. Auct. antt. IX).
   a) Die Notiz der Depositio episcoporum (l. c. S. 70): XVIII. Kal. Feb. Marcellini in Priscillae.
   b) Die Notizen des Bischofskatalogs (Catalogus Liberianus):
   Marcellinus ann. VIII m. III d. XXV fuit temporibus Diocletiani et Maximiani ex die prid. Kal. Julias a cons. Diocletiano VI et Constantio II (296) usque in cons. Diocletiano VIIII et Maximiano VIII (304). Quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatum ann. VII m. VI d. XXV.
   Marcellus annum unum m. VI d. XX fuit temporibus Maxenti a cons. X et Maximiano (308) usque post consulatum X et septimum (309).
   Eusebius m. IIII d. XVI, a XIIII. Kal. Maias usque in diem XVI. Kal. Sept.
2. Die Notizen der neun Bischofskataloge des sogen. „Index", welche nach Mommsens schematischer Übersicht (MG. Gesta Rom. pont. praef. p. XXXV) folgendes Überlieferungsbild bieten:

1—9 Marcellus	sed. ann. I	m. IIII	d. XVI
Marcellinus 5	VIIII 5. 7. 8. 9	III 7	XII 3. 4
		VI 6	incert. 2
		om. 5	

3. Die Notizen der Bischofslisten bei den beiden Afrikanern Optatus von Mileve und Augustin
   a) Optatus II, 1 ed. Ziwsa (Corp. script. eccl. lat. Vindobon. XXVI, 1893), S. 37: Dionysio Felix Felici Marcellinus Marcellino Eusebius etc. (wobei zwischen Felix und Marcellinus die Posten Eutychianus und Gaius ausgefallen sind).
   b) Augustin epist. 53, 2 ed. Goldbacher (ibid. XXXIV), S. 153: Gaio Marcellus Marcello Eusebius [1].
4. Die Notiz des Martyrologium Hieronymianum (ed. De Rossi-Duchesne in Acta Sanct. Nov. II): XVII. Kal. Feb. Romae via Salaria in cymeterio Priscillae depositio s. Marcelli episcopi.

1) Nur am Rande hat in einer Hs. (dem Parisin. saec. VI) eine andre Hand hinzugefügt: Marcellin' mar ... (der Rest durch Beschneiden des Pergaments verloren). Es handelt sich hier also um eine nicht zum ursprünglichen Augustintext gehörige, ergänzende Glosse, die mit Unrecht von den älteren Augustinausgaben aufgenommen wurde: Gaio Marcellinus Marcellino Marcellus Marcello Eusebius.

Sie stand nach den Ergebnissen der Forschungen von Kirsch[1] bereits in dem um 400 n. Chr. anzusetzenden stadtrömischen christlichen Festkalender und war in diesen durch einen ersten Bearbeiter des ursprünglich nur die römischen Märtyrer verzeichnenden Kalenders aus einer die römischen Bischöfe in geschlossener Reihe von Lucius († 255) bis Innocenz I. († 417) umfassenden Depositio episcoporum, welche von Lucius († 255) bis Liberius († 366) regelmäßig auch die Grabstätte angab, übernommen worden. Diese Depositio war also das mit der Depositio episcoporum des Staatskalenders von 354 identische, über diesen Termin hinaus fortgesetzte Mortuarium der römischen Bischöfe.

Die Depositio des Staatskalenders (1a) und das Martyr. Hieron. (4) bringen nun, für Marcellinus die eine, für Marcellus die andere, die gleiche Grabstättenangabe und ein nur um einen Tag (15. resp. 16. Januar) differierendes Tagesdatum. Das kann kein seltsamer Zufall sein, sondern ist, angesichts der von Kirsch aufgezeigten Überlieferungszusammenhänge, natürlich nur so zu erklären, daß es sich in beiden Fällen um die nämliche Notiz handelt. Die Entscheidung der Frage, welche Zahlenüberlieferung den Vorzug verdient, wird mit Kirsch zugunsten des Martyr. Hieron. zu fällen sein, da XVII. Kal. Feb. auch die römischen Sakramentarien, das Gelasianum und das Gregorianum, haben[2]. Wenn nun die Notiz identisch ist, so ist es natürlich auch die in ihr bezeichnete Persönlichkeit. Aber ist Marcellinus oder Marcellus gemeint? Lietzmann wählte die erstere Möglichkeit und setzte in seine Rekonstruktion der römischen Bischofsliste den 16. Januar (304) als Todes- und Depositionstag des Marcellinus ein. Duchesne und Kirsch dagegen entschieden sich für Marcellus auf Grund der Tatsache, daß die sämtlichen übrigen verwandten Überlieferungen, der römische Festkalender und die römischen Sakramentarien, einstimmig für diesen zeugen[3]. Daß sie Recht daran taten, läßt sich noch durch eine andere Reihe von Überlegungen erhärten.

1) L. c. S. 218 ff. 222.

2) Das ältere Leonianum ist am Anfang (bis 14. April) verstümmelt überliefert, vgl. über die Sakramentarien Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom² (1927), S. 30 ff., der sich S. 9 jetzt ebenfalls mit Kirsch für den 16. Jan. entscheidet, während er in der ersten Aufl. (1915), S. 7, den 15. Jan. eingesetzt hatte.

3) Auch die V. Marcelli des Liber pont. gibt den 16. Januar als Todestag des Marcellus; aber sie entnimmt ihn dem Mart. Hier., ist also kein selbständiges Zeugnis.

Über Marcellinus sowohl wie über Marcellus gibt es eine jüngere legendarische Überlieferung, welche in den Viten des Liber pontificalis (Anfang des 7. Jahrh.) vorliegt und auf eine verlorene Passio Marcellini und eine noch vorliegende Passio Marcelli zurückgeht. Die erstere wußte von einem Fall des Marcellinus in der Verfolgung zu berichten: er habe, dem Zwang der kaiserlichen Dekrete sich fügend, Rauchopfer dargebracht und heilige Bücher ausgeliefert, nach wenigen Tagen aber Buße getan und seine Schuld sodann durch einen freudigen Märtyrertod gesühnt. Auf seinen ausdrücklichen Wunsch habe ihn der Presbyter Marcellus (offenbar der nachmalige Bischof) in der Priscillakatakombe nahe dem Grabe des Märtyrers Crescentio bestattet.

Von diesen Nachrichten ist durch Zeugnisse älterer Zeit beglaubigt der Fall des Marcellinus als thurificatus und traditor. Denn unabhängig voneinander melden dasselbe die angeblichen Akten einer Synode von Sinuessa [1], eine der in Rom zu Anfang des 6. Jahrh. fabrizierten sogen. symmachianischen Fälschungen, und hundert Jahre früher bereits die Behauptung des Donatisten Petilian, enthalten in den antidonatistischen Schriften Augustins [2]. Beglaubigt scheint auch das Grab in der Priscillakatakombe in cubiculum qui patet usque ad hodiernum diem . . . in crypta iuxta corpus sancti Criscentionis. Denn die archäologische Forschung der neueren Zeit hat das Grab des Märtyrers Crescentio und dicht dabei eine durch Lichtschacht erhellte (cubiculum qui patet) kleine Grabkammer festgestellt und die letztere mit der Ruhestätte des Marcellinus identifiziert. Aber Wilpert, der als letzter darüber handelte [3], wies, wie früher schon Duchesne, darauf hin, wie eng und unscheinbar die Gruft, verglichen mit den römischen Bischofsgräbern der Papstgruft des 3. Jahrh.s in der Kallistkatakombe, ist, und brachte das nach dem Vorgang von Duchesne [4] mit dem wenig rühmlichen Ausgang des Marcellinus in wahrscheinlichen Zusammenhang.

---

1) Mansi, Conc. coll. I, 1250.

2) Augustini Contra Petilianum lib. II c. 92 (202) ed. Petschenig, Corp. script. eccl. lat., Vindob. LII, 1909, S. 125. De unico baptismate c. 16 (27), ibid. LIII, 1910, S. 28.

3) Röm. Quartalschr. XXII, 1908, S. 91 ff.

4) Lib. pont. l. c. Introd., S. XCIX.

In der Tat hat Marcellinus im 4. Jahrh. ein ehrendes Gedächtnis in der Gemeinde nicht genossen, wohl aber Marcellus. Das bezeugen die Epigramme des Papstes Damasus († 384)[1]. Dieser emsige Versemacher hat, was zu seiner Zeit als römische Bischofsgräber bekannt und verehrt war, mit metrischen Epitaphien versehen; unter diesen finden sich solche auf Marcellus und seinen Nachfolger Eusebius, dagegen keines auf Marcellinus. Diese Tatsache bestätigt als unabhängiges weiteres Zeugnis des 4. Jahrh.s, daß die Schlußfolgerungen, welche Duchesne und Kirsch aus der kalendarisch-martyrologischen Überlieferung zogen, die richtigen sind: die Depositio episcoporum als ein Dokument des 4. Jahrh.s meint, wie alle Zeugnisse dieser frühen Zeit, Marcellus und nicht Marcellinus.

Zum gleichen Ergebnis führt endlich auch eine treffende Beobachtung von Ed. Schwartz[2]. Von den Monats- und Tagesdaten des Catalogus Liberianus ausgehend, errechnete er als Todestag des Marcellinus den 25. Oktober 304 und wies auf die überraschende Tatsache hin, daß von diesem Datum an gerechnet die hinzuaddierten Monats- und Tagesdaten für die Sedisvakanz auf den 18. April führen, d. h. genau auf den Tag, welcher als Ordinationstag des Eusebius angegeben ist. Diese Rechnung ist in sich geschlossen und gibt dem Todesdatum 25. Oktober 304 für Marcellinus festen Halt. Es fällt dann, was wiederum gut paßt, in den Höhepunkt der römischen Verfolgung während der Anwesenheit Diokletians in der Stadt anläßlich der Feier seiner Vizennalien. Marcellinus mag danach in der Tat als Opfer der Verfolgung gestorben sein; als Martyrium ist sein Tod aber in der Gemeinde nicht gewertet worden. Wenn das nun am 25. Oktober geschah, so bestätigt sich auch von dieser Seite her, daß der 16. Januar mit der Biographie Marcellins nichts zu tun hat. Denn wie sollte man mit ihm ein durch ein Vierteljahr getrenntes Depositionsdatum in wahrscheinlicher Weise kombinieren?

Ed. Schwartz selbst zog allerdings einen anderen Schluß aus dieser Beobachtung. Weil (trotz fehlerhafter Jahreszahl) Monats- und Tagesdaten von Marcellins Ende über die entsprechenden

1) Ed. Ihm (1895), jetzt auch bei Diehl, Inscript. latinae christianae veteres (1925).

2) Gött. Nachr. 1904, S. 530 Anm. 1.

Daten für die Sedisvakanz hinweg genau auf den 18. April, das Ordinationsdatum des Eusebius, treffen, mithin die Pontifikate des Marcellinus und Eusebius zahlenmäßig im Catalogus Liberianus direkt und glatt aneinanderschließen, so „ergibt sich, daß der liberianische Katalog im Grunde Marcell ebensowenig anerkennt, wie die Depositio episcoporum und der im Liber pontificalis benutzte Index". Schwartz versuchte den, wie er meinte, nur halb offiziellen Pontifikat des Marcellus, der nach dem Catalogus Liberianus im Jahre 308 begann und ca. 1½ Jahre währte, chronologisch derart in die Liste einzubauen, daß er den Antritt des Eusebius auf den 18. April 310 setzte, indem er die überlieferte Jahreszahl der Sedisvakanz nach Marcellins Tode aus ann. VII in ann. V emendierte. Aber mit Recht ist Lietzmann [1] von diesem Ansatz bei der Aufstellung seiner Bischofsliste abgewichen: der bischöfliche Ordinationstag war gewohnheitsmäßig stets ein Sonntag, und das führt für Eusebius mit Sicherheit auf den 18. April 308 als Antrittsdatum [2]. Damit ist nun freilich gegeben, daß der auf 308 als Anfangsjahr gestellte Pontifikat des Marcellus vollends in der Luft schwebt, wie ihn denn Lietzmann weiterhin aus seinen papstchronologischen Berechnungen ausscheidet.

Aber damit sind die Schwierigkeiten des Marcellinus- und Marcellus-Problems nicht erledigt und, wie ich meine, auch nicht bis zu dem kritisch erreichbaren Grade aufgeklärt und gelöst. Die Daten des Catalogus Liberianus sind in sich widerspruchsvoll; wenn sich der Redaktor damit begnügt hat, so beweist das, daß er mit der ihm vorliegenden Überlieferung nicht ins Reine gekommen ist. Es ist das nun aber nicht der einzige derartige Fall in seiner Liste. Ähnliche Diskrepanzen weist sie vorher bei den Posten Hyginus 12 J. (150—153!), Pius 20 J. (146—161!) und dem Ausfall des Postens Anicetus 11 J. der übrigen Listenüberlieferung auf.

Diese letzteren Diskrepanzen habe ich in meinem Buch über die älteste römische Bischofsliste [3] aufgeklärt mit Hilfe der Index-

1) L. c., S. 9.

2) Danach ist das falsche Jahresdatum ann. VII im Catal. Liber. statt in V in III zu emendieren, was auch paläographisch näher liegt.

3) Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Kl. 1925, Heft IV, S. 389 ff.

kataloge, die sich trotz des jungen Datums der jetzt vorliegenden Exemplare (6./7.—9. Jahrh.), wie es schon Mommsen[1] vermutete, als auf weit ältere Quellen, nämlich letzten Endes auf die nachträglich mit einer Chronologie ausgestattete Liste der Hippolytchronik (235 n. Chr.), zurückgehend erwiesen. Es muß der Versuch unternommen werden, auch die Marcellinus-Marcellus-Unstimmigkeiten des Catalogus Liberianus mit Hilfe der Indexkataloge zu lösen.

Dieser Versuch scheint jedoch auf den ersten Blick nur noch tiefer in Widersprüche und Unklarheiten hineinzuführen. Denn das Bild der Indexüberlieferung ist voller Varianten. Bisher hat man diese freilich als durchweg jüngere Verderbungen gering gewertet und beiseite gelassen, und Mommsen selbst, dem alle Späteren folgten, hat das Indexüberlieferungsbild lediglich nach den am häufigsten bezeugten Zahlen folgendermaßen zur Einheit gezwungen:

1—9 Marcellus sed.	ann. I	m. IIII	d. XVI
Marcellinus 5	VIIII	III 7	XII 3. 4
	5. 7. 8. 9	VI 6	incert. 2
		om. 5	

Aber die Erfahrungen bei einem anderen Index-Notat lehrten[2], daß sich aus der Variante eines einzigen Exemplars, des sogen. Kölners (n. 6. bei Duchesne und Mommsen), trotzdem es erst dem 6./7. Jahrh. angehört, wichtigste Aufschlüsse über die ältesten, noch vor der festen Bezifferung liegenden chronologischen Glossen zu der Urliste der Hippolytchronik gewinnen ließen. Die im Kölner Katalog stehen gebliebene Notiz zu Linus und Anacletus: Isti vivente dom. Petro sederunt, erwies sich als der Überrest einer durch die chronologischen Aporien über Clemens als Petrusschüler hervorgerufenen „Mitepiskopatstheorie", die in der folgenden Entwicklung dann zur Errechnung eines 25jährigen Episkopats Petri geführt hat.

Es liegt auf der Hand, daß angesichts dieser Analogie auch die Varianten im vorliegenden Fall einer ernsteren Berücksichtigung

1) Gesta Rom. pont. Proleg., MG. l. c., S. VIII, XXIX, XLI, LIII ff. Am deutlichsten hat er diese seine Ansicht ausgesprochen in dem Aufsatz über die römischen Bischöfe Liberius und Felix (Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. NF. I, 1897, S. 168; Ges. Schr. VI, S. 571): „wahrscheinlich beträchtlich älter (als Anfang des 6. Jahrh.), vielleicht schon für das 4. Jahrh. auf gleichzeitiger Fortführung beruhend".

2) Vgl. meine Bischofsliste l. c., S. 413 ff.

bedürfen. Mommsen und ihm folgend Schwartz und Lietzmann interpretierten das ganze Notat mit Selbstverständlichkeit auf Marcellinus, weil sein quellenmäßig als historisch völlig gesicherter Pontifikat in der römischen Bischofsliste nicht fehlen kann. Aber der Name lautet in der weit überwiegenden Mehrzahl der Indexexemplare (1—4, 6—8) Marcellus, nur in einem (5) Marcellinus. In der Jahreszahl zweien sie fast zu gleich großen Gruppen auf I (1. 2. 3. 6) und VIIII (4. 5. 7. 8. 9), d. h. auf die Jahreszahlen, welche der Catalogus Liberianus für Marcellus einerseits (I), Marcellinus andrerseits (VIIII) überliefert. Bei den Monatsdaten dominiert die Marcellinuszahl IIII (1. 2. 3. 4. 8. 9)[1], und das Gleiche gilt für die Tagesdaten, wo sich die Marcellinuszahl XVI in 1. 6. 7. 8. 9 (neben der belanglosen Variante XII in 3. 4) behauptet. Faßt man alle diese Beobachtungen zusammen, so erscheint es nicht angängig, in dem Namennotat lediglich eine späte, durch den Gleichklang verursachte Verwechslung von Marcellinus mit Marcellus (in 8 von 9 Katalogen!) anzunehmen, das ganze Notat als eine (entstellte) Marcellinusüberlieferung anzusehen und von einer Übergehung des Marcellus in den Indexkatalogen zu sprechen, wie das bisher geschah. Vielmehr ist das Bild, das in diesen Indexkatalogen vorliegt als eine in den verschiedensten Variationen vollzogene Kontaminierung zweier Notate, über Marcellinus einerseits, Marcellus andrerseits zu deuten. Kommt doch noch hinzu, daß dies gleiche Schwanken zwischen beiden Namen sich bei den, dem gleichen Überlieferungsstamm der römischen Bischofsliste angehörigen, beiden afrikanischen Katalogen wiederholt: Optatus nennt Marcellinus, Augustin Marcellus.

Wie ist dies Überlieferungsbild zu erklären? Mit anderen Worten: Welche Rückschlüsse lassen sich aus ihm für die ursprüngliche Vorlage gewinnen, auf welche nach den Ergebnissen meiner früheren Forschungen über den Stammbaum der römischen Bischofsliste[2] alle diese Kataloge — Index, Afrikaner und Catalogus Liberianus — durch uns z. T. unbekannte Zwischenglieder zurückgehen, nämlich die zeitgenössisch fortgesetzte Urliste der Hippolytchronik. Diese

1) III in 7 ist belanglose Variante, VI in 6 stimmt zwar mit der Monatszahl des Catalogus Liberianus, was ich aber eher für einen Zufall halten möchte. In 5 mit dem Marcellinus-Kopf fehlen Monats- und Tagesdaten überhaupt.

2) Vgl. das Stammbuchschema in meinem Buch l. c., S. 435.



Vorlage, so wird man sagen dürfen, muß ein Bild geboten haben, das einerseits ein solches Schwanken der abgeleiteten Listen zwischen Marcellinus und Marcellus ermöglichte, ja begünstigte, das andrerseits zugleich alle diese Benutzer (resp. ihre unbekannten Vermittler) zu der Meinung verführte, daß es sich an dieser Stelle der Liste nicht um zwei, sondern nur um einen Posten handle.

Ich will den Versuch wagen, dies Bild der Vorlage zu rekonstruieren. Gewiß ist zunächst, daß der Name des Marcellinus, welcher seit 295 n. Chr. tatsächlich amtierte, darin gestanden hat, und zwar an seiner gegebenen Stelle, nämlich in der Reihe hinter dem Notat des Vorgängers Gaius; gewiß ist auch, daß das Marcellinus-Notat seine regelmäßigen chronologischen Angaben (die auf den 25. Oktober 304 als Todestag führten) erhalten hat. Dagegen kann das Marcellus-Notat nicht in der gleichen Weise behandelt worden sein; es kann nicht einfach in der Reihe unter Marcellinus gestanden haben, sondern war anscheinend außerhalb an den Rand gesetzt, und zwar in einer Weise, welche die Deutung nahelegte, ja förderte, daß der Name Marcellus an Stelle des Namens Marcellinus zu lesen sei; auch ein Jahresnotat ann. I muß dieser Randposten nach Ausweis der gesamten übrigen Überlieferung erhalten haben, während die Monats- und Tagesdaten, da sich in allen Indexkatalogen die Marcellinuszahlen behaupten, für Marcellus kaum der Überlieferung angehören [1]. Es ergäbe sich also folgendes Bild des Urkatalogs:

	Gaius ann. XII (XI) m. IIII d. . . .
Marcellus ann. I	Marcellinus ann. VIIII m. IIII d. XVI.
	Cessavit episcopatum ann. [VII] m. VI d. XXV
	Eusebius m. VI d. III.

Acht von den neun Indexkatalogen ersetzten den Namen Marcellinus durch den am Rand notierten Namen Marcellus, vier gaben ihm auch seine Jahreszahl I und ließen die VIIII des Marcellinusnotats fallen, während die übrigen fünf schon bei der Jahreszahl, wie alle Kataloge bei den Monats- und Tagesdaten, bei den in der Reihe notierten Marcellinuszahlen verblieben. Nur ein Katalog

1) Im Catalogus Liberianus (m. VI [Lietzmann l. c., S. 9 versehentlich VII] d. XX) und im Liber pontificalis (m. VII d. XXI) lauten sie verschieden, sind also wohl willkürlich gesetzt.

(5) ignorierte den Randeintrag Marcellus und blieb bei Marcellinus und ann. VIIII, ließ aber Monats- und Tagesdaten fort.

Wie ist dies Bild zu deuten? Zunächst ist folgendes vorauszuschicken. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß bereits jene Benutzer dieser Urliste, von denen die erhaltenen Indexkataloge abstammen, in Marcellinus und Marcellus, durch den Gleichklang verleitet, nichts anderes als Varianten desselben Namens erblickt und nun bei den chronologischen Angaben über diesen vermeintlich einen Posten der Bischofsliste das Bild der Vorlage in mannigfach verschiedener Weise interpretiert haben. Ebenso sicher ist es aber, daß Marcellinus und Marcellus tatsächlich zwei verschiedene Personen waren, und eine andere, positivere Deutung jenes Überlieferungsbildes, wenn es richtig rekonstruiert ist, erfordert wird.

Kann man es vielleicht aus der Lage der Dinge im Augenblick, da die Liste selbst fortgesetzt wurde, deuten, liefern vielleicht die Quellen des 4. Jahrh.s selbst einen Text zu dem Bild?

Damasus, der von Marcellinus schweigt[1], dichtete auf Marcellus ein Epitaph[2], das folgenden Wortlaut hat:

Veridicus rector lapsos quia crimina flere
Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus.
Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
Seditio, caedes, solvuntur foedera pacis.
Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit,
Finibus expulsus patriae est feritate tyranni.
Haec breviter Damasus voluit comperta referre,
Marcelli ut populus meritum cognoscere posset.

Sehr ähnlich, aber mit offenbar absichtlichen leisen Abwandlungen des Tons lautet das Damasus-Epitaph auf den nächsten Bischof Eusebius[3]:

Heraclius vetuit labsos peccata dolere,
Eusebius miseros docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus gliscente furore
Seditio caedis bellum discordia lites
Extemplo pariter pulsi feritate tyranni.
Integra cum rector servaret foedera pacis,
Pertulit exilium Domino sub iudice laetus.
Littore Trinacrio mundum vitamque reliquit.

---

1) Siehe oben S. 325.
2) Ed. Ihm n. 48, S. 51; Diehl n. 962, S 176.
3) Ed. Ihm n. 18, S. 25; Diehl n. 963, S. 177.



Ed. Schwartz[1] hat dem Wortlaut beider Epitaphien eine vortreffliche historische Interpretation zuteil werden lassen. Beide Bischöfe hatten mit einer Partei der Laxen in der römischen Gemeinde jene Kämpfe zu bestehen, welche stets und überall die typischen Erscheinungen einer Nachverfolgungszeit mit ihren Problemen der Buße und Wiederaufnahme der lapsi gewesen sind[2]. Das Parteihaupt Heraclius, das im zweiten Epigramm als Gegner des Eusebius genannt ist, wird vermutlich auch der alter sein, mit welchem vorher Marcellus zu tun hatte. Beidemal griff der „Tyrann", nämlich der derzeitige Inhaber der Staatsgewalt in Rom, der Usurpator Maxentius, gegen die in blutige Straßenkämpfe ausartenden Gemeindestreitigkeiten mit einer polizeilichen Koerzition ein; er verbannte beide Bischöfe nacheinander aus der Stadt, wie es in ähnlicher Situation schon Maximin mit Pontian und Hippolyt im Jahre 235 getan hatte[3]. Von Eusebius sagt das Damasus-Epitaph nun weiter, er habe „die Elenden gelehrt, ihre Sünden zu beweinen", und er habe „die Bande des (Gemeinde)friedens unversehrt bewahrt"; von Marcellus dagegen, er sei „allen Elenden ein bitterer Feind gewesen, weil er den lapsi befahl, ihre Sünden zu beweinen", und unter ihm seien „die Bande des (Gemeinde)friedens gelöst worden". Mit Recht schloß Schwartz aus diesen wohlüberlegten Differenzierungen des Ausdrucks bei Damasus, daß er andeuten wolle, was ihm noch bekannt gewesen sein muß, daß Eusebius in höherem Maße in der Gesamtgemeinde sein Ansehen habe durchsetzen können, während Marcellus nur bei einer Minoritätspartei in der Gemeinde anerkannt wurde. Schwartz brachte damit das von ihm angenommene fast völlige Verschwinden des Marcellus aus der offiziellen Bischofsliste in ursächlichen Zusammenhang[4]. Das ist nur zum Teil richtig; denn, wie gezeigt, kann von einem Verschwinden des Marcellus gerade in den Indexkatalogen nicht gesprochen werden. Es ist auch vielleicht noch nicht eine volle interpretatorische Ausschöpfung des Textes. Es besteht ja noch eine zweite differenzierende Formulierung zwischen beiden

1) Göttinger Nachr. 1904, S. 531 f.

2) Die Cypriankrise in Karthago und die Novatiankrise in Rom bilden die bekanntesten Beispiele.

3) Vgl. Catal. Liberian. (MG. Auct. ant. IX, S. 74).

4) Siehe oben.

Epitaphien: Damasus deutet an, daß der verschiedene Erfolg der beiden Bischöfe auf den verschiedenen Grad von Strenge, mit welcher sie auftraten, zurückzuführen gewesen sei. Man kann wiederum ein Parallelbeispiel, die römischen Briefe nach der decianischen Verfolgung im Jahre 250, zum Vergleich heranziehen, als sich, zwar nicht nacheinander, aber gleichzeitig, in Novatian und Cornelius ein Vertreter strengerer und ein solcher milderer Observanz im Hinblick auf die lapsi gegenüberstanden. Damals hat Novatian dem Rivalen mit der Beschuldigung, daß jener selbst ein lapsus sei, die Bischofswürde streitig gemacht[1].

Erhält von hier aus vielleicht auch das seltsame Überlieferungsbild der Bischofsliste aus der diokletianischen Verfolgung eine Aufklärung? Wie, wenn der Rigorist Marcellus, für den es sich zwar nicht um einen Rivalen, sondern um einen Vorgänger, dafür aber um einen des Abfalls nicht bloß Verdächtigen, sondern Überführten handelte, seine „bittere Feindschaft gegen alle Elenden“ auch auf den lapsus Marcellinus zu erstrecken versucht hätte? Man kennt aus dem weltlichen Brauch eben dieser Zeit die sogenannte damnatio memoriae[2], wie sie etwa von Konstantin an Maximinus Daza, später an Licinius vollzogen wurde, in der Form, daß ihr Name nachträglich aus den früher gemeinsam von den samtregierenden Kaisern erlassenen Gesetzen gestrichen wurde[3]. Man kennt aus späterer Zeit auch den kirchlichen Brauch der Streichung aus den diptycha, eine bekannte, gegenseitig gebrauchte Waffe im Kampf zwischen römischen Päpsten und konstantinopolitanischen Patriarchen. Ich wage das Überlieferungsbild der Marcellinus- und Marcellus-Notate so zu deuten, daß Marcellus eine solche damnatio memoriae durch Streichung aus der Bischofsliste nachträglich an dem lapsus Marcellin zu vollstrecken versucht hat, indem er seinen eigenen Namen neben das Marcellinus-Notat setzen und den Namen Marcellinus nach antikem Schreibgebrauch durch Punkte oder Striche unter der Zeile tilgen ließ.

Aber so wenig wie Marcells gesamte scharfe Reinigungsaktion hat sich diese seine unerbittlich radikale Justiz an dem Gedächtnis Marcellins durchzusetzen vermocht. Die Fortführung der Liste

1) Vgl. Cypriani Epist. 55, 12 ed. Hartel, S. 632.

2) Vgl. den Artikel bei Pauly-Wissowa Realencycl.² IV, 2, S. 2059ff.

3) Vgl. Ed. Schwartz in Götting. Nachr. 1904, S. 522ff.



unter Eusebius, dem Repräsentanten einer Partei der milderen Observanz, hat vielmehr, wie der Catalogus Liberianus zeigt, die Zählung der bischofslosen Zeit während der Verfolgung an den Tod des Marcellinus (25. Oktober 304) angeknüpft, und damit ist nahezu das Gegenteil der Absicht Marcells, nämlich eine Gefährdung seines eigenen Gedächtnisses in der Gemeinde, erreicht worden. Denn der liberianische Redaktor hat das Marcellusnotat mit der chronologischen Sorglosigkeit und Oberflächlichkeit, die ihm auch sonst eigen ist, nur nachträglich vom Rande her eingeschoben; seine Zeitangaben sind also für eine Errechnung der wirklichen Amtstätigkeit Marcells nicht maßgebend; vielmehr ist terminus ad quem für dieselbe der Antritt Eusebs am 18. April 308[1]. Marcells Erhebung — und damit der erste Versuch der Wiederaufnahme bischöflicher Tätigkeit nach der Verfolgung — dürfte somit noch in das Jahr 307 fallen. Anders als der liberianische Redaktor, der als erster die römische Bischofsreihe in eine feste Chronologie nach bürgerlicher Konsulatsdatierung einzubauen unternahm, sind jene Listen, von denen die Indexkataloge abstammen, verfahren; sie begnügten sich mit einer freien, an keine Zeitrechnung gebundenen Aneinanderreihung der bischöflichen Regierungsdaten, verfuhren dafür aber bei der Wiedergabe ihrer Vorlagen sorgsamer: aus ihren Aporien hinsichtlich dessen, was diese Vorlagen meinten, läßt sich, wie ich glaube, ein interessantes Stück früher Papstgeschichte wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zurückgewinnen. Trifft meine Vermutung das Richtige, dann sah die Wirklichkeit allerdings wesentlich härter aus, als die spätere legendarische Überlieferung will, die erbaulich von der sofortigen reuigen Buße Marcellins, seinem freudigen Märtyrertod und seiner pietätvollen Bestattung durch Marcellus zu berichten weiß.

2.

Die römische Synode von 313

Zur römischen Synode von 313 sind eine Reihe von Aktenstücken erhalten, die ursprünglich einer Aktensammlung angehörten, welche die katholische Partei in den donatistischen Kämpfen des 4. Jahrh.s, wahrscheinlich zwischen 330 und 347 n. Chr., anlegen

1) Siehe oben S. 326.

ließ. Allerdings sind heute nur Trümmer derselben in einer einzigen Pariser Handschrift (1711 olim Colbert. 1951) erhalten[1]. Aber am Ende des 4. und Beginn des 5. Jahrh.s haben Optatus von Mileve um 370, Augustin um 390 und die karthagische Synode im Jahre 411 im Kampf wider die Donatisten eifrig aus ihr geschöpft und manches mitgeteilt.

Die auf die römische Synode bezüglichen Stücke sind die folgenden[2]:

1. Brief Konstantins an Bischof Miltiades von Rom, erhalten nur in griechischer Übersetzung bei Eusebius Hist. eccl. X, 5, 18—20. Soden Nr. 12.
2. Protokollauszug der römischen Synode, erhalten bei Optatus lib. I, 23, 24. Soden Nr. 13.
3. Brief Konstantins an (den Beamten) Aelafius, erhalten in Cod. Paris. 1711 f. 29ᵇ. Soden Nr. 14.
4. Brief Konstantins an Bischof Chrestus von Syrakus, erhalten gleichfalls nur in griechischer Übersetzung bei Eusebius Hist. eccl. X, 5, 21, 22. Soden Nr. 15.

Die Echtheit der bei Eusebius überlieferten Stücke (Soden Nr. 12 und 15) ist niemals in Zweifel gezogen worden, wohl aber hat Seeck die Echtheit von Soden Nr. 14 nicht allein bei einer früheren generellen Anzweifelung der Authentizität des ganzen Donatistenaktes Cod. Paris. 1711 (in dieser Zeitschr. X, 1889) bestritten, sondern er hat dies Urteil auch nachmals, als Duchesne jenes Dossier als echt erwiesen und zum ersten Male in seiner wahren Bedeutung und Eigenart demonstriert hatte (Mélanges d'archéol. et d'hist. X, 1890), hinsichtlich dieses Stückes aufrecht erhalten und neuerdings zu erweisen gesucht (in dieser Zeitschr. XXX, 1909). Aber sein Verdikt ist mit Recht einmütig zurückgewiesen worden, so insbesondere von den drei Forschern, die sich in jüngster Zeit mit diesen Stücken beschäftigt haben: H. Schrörs in Zeitschr. d. Savignystift., kanon. Abt. XI, 1921, S. 429 ff. K. Müller in Zeitschr.

1) Daraus ediert von Ziwsa im Anhang zu Optati Milevitani libri VII (Corp. script. eccl. lat., Vindob. XXVI, 1893), S. 183 ff.

2) Sämtlich abgedruckt bei H. von Soden, Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus (Kl. Texte und Unterh., herausg. von H. Lietzmann. Heft 122, 1913), Nr. 12—15, S. 13 ff., nach welcher Ausgabe im folgenden zitiert ist.

f. Neutestamentl. Wiss. XXIV (1925), S. 287ff. und N. H. Baynes in The Journal of theol. Studies XXVI (1925), S. 37ff. Es sind nicht Fragen der Echtheit, wohl aber solche der Textüberlieferung des Aelafiusbriefs (Soden Nr. 14), um welche sich diese Arbeiten bemühten. Ihre Ergebnisse freilich sind sehr verschieden und alle unbefriedigend.

Konstantins Brief an Aelafius ist nach der römischen Synode von 313 geschrieben und bringt in der ersten Hälfte einen Rückblick auf dieselbe. Auf die Nachrichten aus Afrika, daß plures vesano furore vanis criminationibus contra se invicem super observantiam sanctissimae legis catholicae discedere coepisse, habe er, so schreibt Konstantin, beschlossen, ut ad urbem Romam tam Caecilianus Carthaginiensis episcopus, contra quem vel maxime universi saepe me convenerunt, quam etiam aliqui ex his, qui ei quaedem obicienda crediderant, praesentiam sui exhiberent. Dann fährt der Brief fort: Nam etiam ad supradictam urbem Romam nostram quosdam episcopos ex Galliis ire praeceperam, ut tam hi pro integritate vitae suae atque laudabili instituto, sed et septem eiusdem communionis, quam etiam urbis Romae episcopi atque illi, qui cum hisdem cognoscerent, possent rei, quae videtur esse commota, finem debitum adhibere. Dieser Satz ist textlich verderbt. Schrörs wollte episcopi, statt der Emendation episcopus bei früheren [1], kombinieren mit der Tatsache, daß der Brief Konstantins Soden Nr. 12 die Adresse *Μιλτιάδῃ ἐπισκόπῳ Ῥωμαίων καὶ Μάρκῳ* trägt, also an zwei Personen gerichtet ist, und in Marcus einen Hilfsbischof des Miltiades, welch letzterer vielleicht durch Alter oder Krankheit amtsunfähig war, erblicken. Aber K. Müller wies diese Erklärung als wenig wahrscheinlich ab; denn Marcus trägt nicht den bischöflichen Titel, und vor allem ist nicht ein Marcus, sondern Silvester der wirkliche Nachfolger des Miltiades († 314) geworden; wenn der Marcus der Briefadresse aber identisch mit Silvesters Nachfolger Marcus (336) sein sollte, so wäre er im Jahre 313 bestenfalls eine prominente Persönlichkeit des Presbyteriums gewesen. Daß es sich wahrscheinlich um eine solche handelt — mag sie nun mit dem späteren Bischof Marcus identisch sein oder nicht —, das hat Baynes in einem Nachtrag zu

1) Eine Emendation, welche zuletzt Vassalls-Philipps, The works of Optatus against the Donatists (1917), S. 384 wieder aufnimmt.

seinem Aufsatz im Journal of theol. studies XXVI (1925), S. 404 sehr wahrscheinlich gemacht. Er wies nämlich auf die ähnliche Adresse des Konstantinbriefs in Eusebs Vita Constantini II, c. 64 (Eusebius' Werke I, 1902, ed. Heikel, S. 67) *Ἀλεξάνδρῳ καὶ Ἀρείῳ* hin. Auch dieser Brief geht an einen (alexandrinischen) Bischof und seinen Presbyter, den berühmten Arius, gemeinsam, und der Kontext bezeichnet sie ebenfalls gemeinsam als *ὥσπερ τινὰς ἀρχηγοὺς τῆς τῶν ἐθνῶν σωτηρίας*.

Für die Erklärung von urbis Romae episcopi in Soden Nr. 14 kommt die Adresse von Soden Nr. 12 damit allerdings in Wegfall. Völlig undiskutierbar ist sodann der eigene Vorschlag von Baynes: urbis Romae episcopi = those bishops who recieved their consecration from Rome, obendrein verbunden mit der anderen Gleichung atque illi qui cum hisdem cognoscerent = the bishops of southern Italy; denn erstens hatte Rom damals über die Bischöfe von ganz Mittel- und Süditalien Konsekretionsgewalt, und zweitens können episcopi urbis Romae nie und nimmer etwas anderes als römische Bischöfe sein[1]. K. Müller endlich bot folgende Lösung: „Der Satz ist gebaut 1. hi (= quidam episcopi Gallicani), 2. urbis Romae episcopi, 3. illi (= die italischen Bischöfe) qui cum hisdem (= 1 und 2) cognoscerent. Da bezieht sich eben der Pluralis episcopi auch auf 1 und 3." Aber auch das ist doch nicht mehr als eine Verlegenheitsauskunft; denn wenn sich episcopi auf alle drei Glieder beziehen sollte, so wäre die Stellung zum mittleren Gliede, von welchem aus die Beziehung nach vorwärts und rückwärts gehen sollte, die ungeschickteste, die überhaupt hätte gewählt werden können. Es bleibt also dabei, daß episcopi urbis Romae als Singular Pluralis unerklärt geblieben ist und wohl immer unerklärbar bleiben wird.

Nicht besser steht es mit den Erklärungen zu den Worten septem eiusdem communionis. Unmöglich ist wieder der Versuch von Baynes, septem zu retten und auf sieben norditalische Bischöfe, die in dem Protokoll der römischen Synode (Soden Nr. 13)[2] ge-

1) Das gilt auch gegenüber dem gegen Baynes gemachten Vorschlag von H. Stuart Jones (l. c. 406): „It seems possible, that Urbis Romae episcopi is chosen as a compendious form of reference to the dioecesis of Urbs Roma established by Diocletian, which included central and south Italy."

2) Vgl. den Text unten S. 343.



nannt seien, zu beziehen; denn tatsächlich sind Mailand, Rimini, Florenz, Pisa, Faenza, Siena nicht sieben, sondern nur sechs Bistümer, und Baynes mußte zu der vagen Vermutung greifen, daß unter den „nicht genau bestimmbaren“ Sitzen der Protokollaufzählung wohl der fehlende siebente „norditalische“ stecken werde. Aber von den beiden Bistümern, die er als unbestimmbar bezeichnete, ist das eine Quintianum gleich dem suburbikarischen Labico, dem Vorgänger des späteren Tusculum = Frascati, und Ursinum ist, da es zwischen Tres-Tabernae (Latium), Ostia und Forum Clodi (bei Bracciano) steht, sicher gleichfalls in der suburbikarischen Region zu suchen.

Eine Emendation des septem versuchte Schrörs, indem er von der Feststellung ausging, daß der ut-Satz zwei Arten von Bischöfen, tam hi = die gallischen Bischöfe, quam etiam urbis Romae episcopi atque illi qui cum hisdem cognoscerent, unterscheide, mithin in den Worten pro integritate — communionis die Gründe genannt sein müßten, aus denen die drei gallischen Bischöfe besonders geeignet erschienen, um hinzugezogen zu werden. Schrörs wollte lesen: sed et in septione eiusdem communionis = in der Umhegung derselben (katholischen) Gemeinschaft. K. Müller akzeptierte die Interpretation des Satzbaues durch Schrörs, sträubte sich aber mit Recht gegen die Emendation mit dem „merkwürdig geschraubten Ausdruck“ des ganz seltenen septio. Auch bemerkte er — von der Voraussetzung aus, daß die Worte sich auf die gallischen Bischöfe bezögen, durchaus treffend —, daß septio eiusdem communionis gar nicht das, worauf es bei Berufung dieser Bischöfe ankam, zum Ausdruck bringen würde; denn nicht als katholische, sondern eben als gallische, an den afrikanischen Streitfragen nicht beteiligte Bischöfe seien sie von Konstantin zugezogen worden. K. Müller schloß resigniert: „Ich kann die Korrektur von Schrörs nicht glücklich finden, weiß aber auch keine andere; ich bin vielmehr der Meinung, daß hier jeder Vorschlag zur Änderung ins Bodenlose führt.“

In der Tat hat sich die jüngste Textkritik in dem Geklüft dieses verderbten Textes hoffnungslos verstiegen. Aber in solcher Lage bleibt doch noch ein Mittel: herauszuklettern und zu versuchen, den „bodenlosen“ Abgrund von außen zu umgehen. Es gibt in der Tat einen anderen Weg, um den verderbten Text von außen

her zu bessern. Wir besitzen in Soden Nr. 15 an Chrestus von Syrakus ein Parallelschreiben zu dem Aelafiusbrief Soden Nr. 14. Beide handeln von der Einberufung der großen Synode nach Arles (314), der eine, indem er dem Beamten Aelafius Anweisung bezüglich der Expedition afrikanischer Bischöfe dorthin gibt, der andere, indem er den syrakusischen Bischof einlädt. Beide enthalten auch in der Narratio den gleichen Rückblick auf die römische Synode. Seltsamerweise ist noch niemand auf den Gedanken gekommen, ob nicht vielleicht dies gleichzeitige Parallelschreiben an Chrestus infolge Diktatverwandtschaft zur Besserung des verderbten Aelafiustextes nutzbar gemacht werden kann. Man vergleiche sofort den ersten Satz in beiden Briefen. Er beginnt schon mit dem gleichen Incipit, was in aller Kanzleigeschichte ein sicheres Anzeichen von Diktatverwandtschaft ist, und lautet folgendermaßen:

Soden Nr. 14	Soden Nr. 15:
31 ff.: a) Iam quidem antehac cum perlatum fuisset ad scientiam meam apud Africam nostram plures vesano furore vanis criminationibus contra se invicem super observantiam sanctissimae legis catholicae discedere coepisse.	31 ff.: *Ἤδη μὲν πρότερον, ὅτε φαύλως καὶ ἐνδιαστρόφως τινὲς περὶ θρησκείας τῆς ἁγίας καὶ ἐπουρανίου δυνάμεως καὶ τῆς αἱρέσεως τῆς καθολικῆς ἀποδιίστασθαι ἤρξαντο.*

Weiterhin im Kontext heißt es:

Z. 39: quod enim omnis causa non fuisset audita	Z. 20: *καὶ μὴ πρότερον ἁπάντων τῶν ὀφειλόντων ζητηθῆναι ἀκριβῶς ἐξετασθέντων*

und:

Z. 61 ff.: Plena cognitione suscepta finis adhibeatur; quia cum praesentiam sui exhibuerint universi, quae nunc in contentione esse noscuntur quaeque non inmerito finem debent accipere maturum, ut protinus possint terminari atque conponi.	Z. 27 ff.: *ὅπως τοῦτο, ὅπερ ἐχρῆν μετὰ τὴν ἐξενεχθεῖσαν ἤδη κρίσιν αὐθαιρέτῳ συγκαταθέσει πεπαῦσθαι, κἂν νῦν ποτε δυνηθῇ πολλῶν παρόντων τέλους τυχεῖν.*

Solche Diktatverwandtschaft besteht nun auch in dem an den ersten Satz unmittelbar anschließenden, im lateinischen Text verderbten zweiten Satz.

Nr. 14

Z. 5ff.: Placuerat mihi, ut ad urbem Romam tam Caecilianus Carthaginiensis episcopus ... quam etiam aliqui ex his, qui ei quaedam obicienda crediderant, praesentiam sui exhiberent. Nam etiam ad supradictam urbem Romam nostram quosdam episcopos ex Galliis ire praeceperam, ut tam hi pro integritate vitae suae atque laudabili instituto, sed et septem eiusdem communionis quam etiam urbis Romae episcopi atque illi, qui cum hisdem cognoscerent, possent rei, quae videtur esse commota, finem debitum adhibere.

Nr. 15

Z. 8ff.: *Οὕτω διατετυπώκειν, ὥστε ἀποσταλέντων ἀπὸ τῆς Γαλλίας τινῶν ἐπισκόπων, ἀλλὰ μὴν καὶ τούτων κληθέντων ἀπὸ τῆς Ἀφρικῆς τῶν ἐξ ἐναντίας μοίρας καταλλήλως ἐνστατικῶς καὶ ἐπιμόνως διαγωνιζομένων, παρόντος τε καὶ τοῦ τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου, τοῦτο ὅπερ ἐδόκει κεκινῆσθαι, δυνηθῇ ὑπὸ τῆς παρουσίας αὐτῶν μετὰ πάσης ἐπιμελοῦς διακρίσεως καθορθώσεως τυχεῖν.*

Beide Briefe nennen die afrikanischen Parteien und die gallischen Schiedsrichter, nur in umgekehrter Reihenfolge; beide sprechen auch vom römischen Bischof, und zwar sagt Nr. 15, daß *παρόντος τοῦ τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου* verhandelt werden soll. Der gleiche Ausdruck kehrt in Z. 29: *πολλῶν παρόντων* wieder und entspricht hier im lateinischen Paralleldiktat dem: praesentiam sui (exhibuerint) universi in Z. 62. Das Wort praesentia kehrt im lateinischen Text außerdem noch zweimal wieder: Z. 9 praesentiam sui exhiberent, und Z. 15 quaecumque in praesentia eorum fuerint gesta, wozu im griechischen Text noch Z. 13 *ὑπὸ τῆς παρουσίας αὐτῶν* tritt. Praesentia ist also ein dem Diktator geläufiges Wort, um die Zugehörigkeit zum Richterkolleg zu bezeichnen. Die Vermutung liegt danach nahe, daß auch dem *παρόντος τοῦ τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου* ein praesentia in dem lateinischen Text des diktatverwandten verderbten Satzes von Nr. 14 entsprechen müsse; diese Vermutung wird aber zur Gewißheit dadurch, daß dies postulierte praesentia gerade aus dem verderbten septem als die paläographisch nächstliegende Lösung zurückzugewinnen ist: -ptem ist aus p̄sent(ia) verlesen, und die Ergänzung zu septem kann sich dann leicht vollzogen haben, indem der Abschreiber eine anlautende i-longa (zumal vorkarolingischer Schrift) an der Spitze von in praesentia für ein s nahm.

Wenn aber, wie nunmehr wohl kaum zu zweifeln ist, statt septem vielmehr in praesentia gelesen werden muß, dann gehört

urbis Romae episcopi als Genetiv Singularis dazu, womit eine völlige Übereinstimmung mit dem griechischen Paralleltext *παρόντος τοῦ τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου* hergestellt ist. Die erste crux interpretum, die Schwierigkeit des vermeintlichen Plurals episcopi urbis Romae fällt also von selbst dahin. Konstantin nennt in beiden Briefen die afrikanischen Parteien sowie die gallischen Schiedsrichter und verfügt, daß sie in Gegenwart des römischen Bischofs verhandeln sollen; es gehört also zusammen: sed et in praesentia eiusdem communionis urbis Romae episcopi, was besagt, daß die gallischen Richter zusammen mit dem gleichfalls der katholischen Gemeinschaft (nicht den Donatisten) zugehörigen römischen Bischof zu Gericht sitzen sollen. Aus ganz ähnlichen Gedankengängen heraus war einst jener Schiedsspruch Aurelians in Sachen Pauls von Samosata (auf Appell der Bischöfe hin) ergangen[1], welcher den Besitz der Kirche von Antiochien derjenigen Partei zusprach, mit der die Bischöfe in Italien und der Stadt Rom in Briefverkehr ständen (d. h. eiusdem communionis seien).

Die syntaktischen Gelenke des Satzes sind: tam hi — sed et — quam etiam (atque), ähnlich wie weiterhin im selben Brief (Z. 47 ff.): tam Caecilianum etc. sed et de Byzacenae etc. provinciis singulis quique aliquantos ex suis perducere debebunt, sed etiam aliquos ex his qui contra Caecilianum dissentiunt. Tam hi sind die gallischen Bischöfe, zu sed et aber gehört in praesentia Romani episcopi. Der Satz fällt damit zwar aus der Konstruktion, aber das gleiche ist, sogar in noch stärkerem Maße, bei dem zweiten Gliede sed et ... debebunt des anderen dreigliedrigen Satzes der Fall. Für die sed et-Verbindung der gallischen Bischöfe mit dem römischen bietet endlich der Miltiadesbrief Soden Nr. 12 eine bis auf die Kopula und das Kennwort praesentia genaue Parallele (in umgekehrter Reihenfolge): *ὑμῶν παρόντων ἀλλὰ μὴν καὶ Ῥετεκίου καὶ Ματέρνου καὶ Μαρίνου τῶν κολλήγων ὑμῶν.* Diese Parallelnachweise sichern, wie ich glaube, die Textwiederherstellung sed et in praesentia eiusdem communionis urbis Romae episcopi vollkommen und rechtfertigen den nunmehr notwendigen Eingriff der Um-

1) Euseb. Hist. eccl. VII, 30, 19 ed. Schwartz, S. 714: *Αὐρηλιανὸς αἰσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διείληφεν, τούτοις νεῖμαι προστάττων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν.*



stellung von quam etiam hinter urbis Romae episcopi, während es im überlieferten Text davorsteht. Der Abschreiber mußte, nachdem er einmal in praesentia in septem verlesen hatte, septem eiusdem communionis von urbis Romae episcopi trennen, und die zu diesem Zweck vorgenommene Umstellung von quam etiam hatte weiter zur Folge, daß urbis Romae episcopi durch eine Kopula vom folgenden illi getrennt werden mußte. Das atque ist also wohl ebenfalls auf das Konto des Abschreibers zu setzen und als ursprünglicher Text ist wiederherzustellen tam hi (= die gallischen Bischöfe), sed et in praesentia eiusdem communionis urbis Romae episcopi, quam etiam illi, qui cum hisdem cognoscerent.

Dies letzte Glied illi — cognoscerent ist gegenüber den Briefen Nr. 12 und 15, die nur von den afrikanischen Parteien, den gallischen Sachverständigen und der „Gegenwart" des römischen Bischofs sprechen, ein Plus. Man hat es mit Recht stets auf die italischen Bischöfe — 15 an Zahl —, die laut Protokoll (Soden Nr. 13) an der römischen Synode teilnahmen, bezogen, und man pflegt daraufhin ganz allgemein zu sagen, Konstantin habe die römische Synode unter dem Vorsitz des römischen Bischofs mit drei von ihm selbst bestimmten gallischen sowie fünfzehn italischen Bischöfen berufen. Aber diese Behauptung gleitet allzu flüchtig über ein Problem, das noch unerkannt in diesem Quellenmaterial über die römische Synode steckt, hinweg. Wie wichtig es aber ist, die Überlieferung in diesem Punkte bis ins Einzelne genau und richtig zu interpretieren, das sollte aus folgender Überlegung einleuchten. Die römische Synode von 313 und die ihr auf dem Fuße folgende Arelater Synode von 314 sind die ersten Ereignisse, welche unmittelbar nach der großen Wende der Reichspolitik gegenüber dem Christentum das neue christenfreundliche Regime Konstantins in direkter Berührung mit dem kirchlichen Synodalapparat zeigen. In welcher Weise ist dieser erste Konnex hergestellt worden?

Die Synode von Arles hat Konstantin ohne allen Zweifel selbst von sich aus berufen; denn Soden Nr. 15 ist ein direktes Einladungsschreiben, das sich auch des kirchlichen t. t. bedient, wenn es sagt: *Ἐπειδὴ τοίνυν πλείστους ἐκ διαφόρων καὶ ἀμυθήτων τόπων ἐπισκόπους εἰς τὴν Ἀρελατησίων πόλιν εἴσω καλανδῶν Αὐγούστων* *σ υ ν ε λ θ ε ῖ ν* *ἐκελεύσαμεν*. Aber gilt das Gleiche mit der nämlichen Selbstverständlichkeit, wie bisher angenommen wird, auch für die voran-

gehende römische Synode? Das illi qui cum hisdem cognoscerent in dem rückblickenden Schreiben Soden Nr. 14 steht in seiner allgemeinen und unbestimmten Fassung in merklichem Kontrast zu der detaillierten, nach Herkunftsort und z. T. nach Zahl genauen Bezeichnung der Synodalen und Parteivertreter, die Aelafius Befehl erhält, aus Afrika nach Arles zu befördern:

ita ut nullo modo finis isdem dari posse videatur, nisi et Caecilianus idem (et) ex his, qui contra eum dissident, tres aliqui in iudicium eorum, qui contra Caecilianum sentiunt consensumque debent, ad Arelatense oppidum venire iniungendum solertiae tuae duxi, ut mox has litteras meas acciperes, tam Caecilianum supradictum cum aliquibus ex his, quos ipse delegerit, sed et de Byzacenae, Trispolitanae, Numidiarum et Mauritaniarum provinciis singulis quique aliquantos ex suis perducere debebunt, quos ipsi putaverint eligendos, sed etiam aliquos ex his, qui contra eundem Caecilianum dissentiunt, data evectione publica ... singulas tractorias tribuas.

Das parallele Einladungsschreiben an Chrestus von Syrakus (Soden Nr. 15) gibt diesem nicht minder spezialisierte Anweisungen:

καὶ σοὶ γράψαι ἐνομίσαμεν, ἵνα λαβὼν παρὰ τοῦ λαμπροτάτου Λατρωνιανοῦ τοῦ κουρήκτορος Σικελίας δημόσιον ὄχημα, συζεύξας σεαυτῷ καὶ δύο γέ τινας τῶν ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου, οὓς ἂν σὺ αὐτὸς ἐπιλέξασθαι κρίνης ἀλλὰ μὴν καὶ τρεῖς παῖδας τοὺς δυνησομένους ὑμῖν κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπηρτήσασθαι παραλαβὼν (also zwei Presbyter[1] und drei Diener, d. h. Diakonen) *εἴσω τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἐπὶ τῷ προειρημένῳ τόπῳ ἀπάντησον.*

Die gleiche ins Einzelne gehende Ausführlichkeit tragen die Anweisungen Konstantins nun auch in dem Schreiben an Miltiades (Soden Nr. 12) vor der römischen Synode: je zehn Vertreter der beiden streitenden Parteien sollen nach Rom abgehen, „damit dort in Eurer Gegenwart, aber auch Eurer Kollegen Reticius, Maternus und Marinus, denen ich dieserhalb nach Rom zu eilen befohlen habe, gehört werden könne, wie (d. h. bei welcher der Parteien) Übereinstimmung mit dem ehrwürdigen Gesetz nach Eurer Erkenntnis besteht“[2].

---

1) Vgl. dazu zuletzt H. Koch, Bischofsstuhl und Priesterstühle, in dieser Zeitschrift XLIV, 1925, S. 170 ff.

2) *Ἔδοξέ μοι, ἵν' αὐτὸς ὁ Καικιλιανὸς μετὰ δέκα ἐπισκόπων τῶν αὐτὸν εὐθύνειν δοκούντων καὶ δέκα ἑτέρων, οὓς αὐτος τῇ ἑαυτοῦ δίκῃ ἀναγκαίους ὑπολάβοι, εἰς τὴν Ῥώμην πλῷ ἀπιέναι, ἵν' ἐκεῖσε ὑμῶν παρόντων, ἀλλὰ μὴν καὶ Ῥετεκίου καὶ Ματέρνου καὶ Μαρίνου τῶν κολλήγων ὑμῶν, οὓς τούτου ἕνεκεν εἰς τὴν Ῥώμην προσέταξα ἐπισπεῦσαι, δυνηθῇ ἀκουσθῆναι, ὡς ἂν καταμάθοιτε τῷ σεβασμιοτάτῳ νόμῳ ἁρμόττειν.*

Dagegen halte man das römische Synodalprotokoll (Soden Nr. 13): Convenerunt in domum Faustae in Laterano Constantino IIII et Licinio III consulibus VI nonas octobris die, VI feria, cum consedissent Miltiades episcopus urbis Romae et Reticius et Maternus et Marinus episcopi Gallicani et Merocles a Mediolano, Florianus a Sinna, Zoticus a Quintiano, Stennius ab Arimino, Felix a Florentia Tuscorum, Gaudentius a Pisis, Constantius a Faventia, Proterius a Capua, Theophilus a Benevento, Sabinus a Terracina, Secundus a Praeneste, Felix a Tribus Tabernis, Maximus ab Ostia, Evandrus ab Ursino, Donatianus a Foro Claudii, his decem et novem consedentibus episcopis causa Donati et Caeciliani in medium missa est. A singulis in Donatum sunt hae sententiae latae etc.

Es besteht eine unverkennbare Diskrepanz zwischen Konstantins Brief an Miltiades und diesem Protokoll. Hier marschiert eine Zahl von 19 bischöflichen Synodalen, an ihrer Spitze der römische als Vorsitzender, auf, und von den Afrikanern ist nur ganz kurz als von den Parteien, die vor dem Gericht der Synode erscheinen, die Rede. Diese Neunzehn hat Konstantin selbst jedenfalls nicht, wie nachmals die Synodalen von Arles, selbst bezeichnet und einberufen; denn sein Brief spricht außer von den afrikanischen Parteien in Stärke von je 10 Vertretern nur von den drei gallischen Bischöfen von Autun, Köln und Arles. Sie sind in den Augen des Kaisers die Hauptpersonen, denn sie kommen mit dem Aktenmaterial, das der Verhandlung zugrunde gelegt werden soll, nämlich mit kaiserlich beglaubigten Abschriften der vom afrikanischen Prokonsul Anulinus an den Kaiser eingesandten Schriftstücke. In diese soll der römische Bischof Einsicht nehmen und auf Grund derselben entscheiden [1]. Das numerische Verhältnis, das dieser Brief vorsieht, erscheint auf der römischen Synode ins Gegenteil verkehrt: dort 20 Parteivertreter vor einem kleinen Urteilerkolleg von vier Bischöfen, drei gallischen Sachverständigen „in Gegenwart" des römischen Bischofs, hier eine Bischofsversammlung von 19 Köpfen, vor der die causa Donati et Caeciliani in medium missa est.

Kann man danach noch von einer „Berufung der römischen Synode durch Konstantin" sprechen? Es hat doch den Anschein,

---

1) *Ἵνα μέντοι καὶ περὶ πάντων αὐτῶν τούτων πληρεστάτην δυνηθῆτε ἔχειν γνῶσιν, τὰ ἀντίτυπα τῶν ἐγγράφων τῶν πρός με παρὰ Ἀνυλίνου ἀποσταλέντων γράμμασιν ἐμοῖς ὑπόταξας πρὸς τοὺς προειρημένους κολλήγας ὑμῶν ἐξέπεμψα, οἷς ἐντυχοῦσα ἡ ὑμετέρα στερρότης δοκιμάσει, ὅντινα χρὴ τρόπον τὴν προειρημένην δίκην ἐπιμελέστατα διευκρινῆσαι καὶ κατὰ τὸ δίκαιον τερματίσαι.*

als ob das, was Konstantin ursprünglich im Auge hatte, etwas anderes war. War es insbesondere, wie wiederum allgemein gesagt wird, eine besondere Deferenz gegenüber der römischen Kirche, daß gerade Miltiades die Entscheidung anvertraut wurde? Daß Konstantin das Gericht „in unsere Stadt Rom", wie der Aelafiusbrief sagt, entbot, war an sich sehr naheliegend; denn sie war die Hauptstadt und auch geographisch ein geeigneter Treffpunkt für die aus Afrika einerseits, Gallien andrerseits Kommenden. Der römische Bischof war dann als die örtliche geistliche Instanz die gegebene Persönlichkeit, in deren praesentia das bischöfliche Sachverständigentribunal in einer kirchlichen Angelegenheit zu verhandeln hatte. Eine besondere Deferenz gegen seine Person und Würde spricht vor allem durchaus nicht aus der Titulatur, welche ihm der Kaiserbrief im Schlußwunsch erteilt: *Ἡ θειότης ὑμᾶς τοῦ μεγάλου θεοῦ διαφυλάξει πολλοῖς ἔτεσιν, τιμιώτατε.* Ob im lateinischen Original ein carissime oder ein anderes Synonymon gestanden hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Wohl aber ist beachtenswert, obwohl bisher nicht beachtet, daß diese Titulatur die nämliche ist, welche die Briefe Konstantins auch einem Beamten wie dem Prokonsul Anulinus erteilen [1]. Die kaiserliche Kanzlei rangierte also den römischen Bischof bei dieser ersten amtlichen Berührung hinsichtlich der Kurialien auf eine Stufe mit hohen Staatsbeamten ein, und da den Kurialien in dieser Zeit eine feste und über das rein Formale hinausgehende Bedeutung zukam, so läßt sich daraus entnehmen, daß man von seiten des Staats den Brief an Miltiades als eine kommissarische Beauftragung mit der Wahrnehmung einer gerichtlichen Untersuchung, wie sie sonst weltlichen Staatsbeamten erteilt wurde, nicht aber als eine Besonderheit, geschweige als eine Reverenz vor der Würde des römischen Bischofsstuhls, auffaßte.

Offenbar ist es vielmehr erst Miltiades selbst gewesen, welcher dem kaiserlichen Untersuchungsbefehl stillschweigend die Verwirklichung in Form einer römischen Synode und damit die Wendung in die traditionellen Bahnen kirchlichen Brauchs gegeben hat. Nicht als kaiserlicher Bevollmächtigter, sondern als Oberhaupt der altgewohnten römischen Synodalgemeinschaft, welche seit je Mittel-

1) Vgl. Soden n. 7: *Χαῖρε, Ἀνυλῖνε, τιμιώτατε ἡμῖν* und am Schluß: *Ἔρρωσο, Ἀνυλῖνε, τιμιώτατε καὶ ποθεινότατε ἡμῖν.* Wörtlich ebenso in einem anderen Brief bei Euseb. Hist. eccl. X, 6. 7.



und Süditalien umfaßte, und zu welcher in diesem Fall zum erstenmal auch oberitalische Bischöfe hinzugezogen wurden, um der kirchlichen Kundgebung einen imposanteren Eindruck zu verschaffen, hat er das Gericht in der Donatistensache gehalten. Das Synodalprotokoll weist weder den drei gallischen Kollegen jene besondere, von Konstantin vorgesehene Rolle zu, außer daß es ihnen als Gästen den Platz gleich hinter dem Vorsitzenden gewährt, noch spricht es überhaupt vom Kaiser und seinem Auftrag; es gibt sich vielmehr als ein Akt autonomer kirchlicher Gerichtsbarkeit in alter Weise.

Bei diesem ersten Zusammentreffen der neuen christlich orientierten Kaiserpolitik mit dem kirchlichen Selbstregiment, das seine Theorie und Praxis bis dahin außerhalb des Staats und ohne Rücksicht auf ihn ausgebildet hatte, hat Miltiades also mit Klugheit und Würde römisch-kirchliche Tradition in der Form zu wahren verstanden. Konstantin auf der anderen Seite hat die von Miltiades gewählte Form synodaler Aburteilung der Donatisten nicht beanstandet, sondern implizite sogar gutgeheißen, indem er im Aelafiusbrief (Soden Nr. 14) sagte: quippe cum res fuisset apud Romam ab idoneis ac probatissimis viris episcopis terminata, und nachträglich auch der illi, qui cum hisdem cognoscerent, d. h. der erst von Miltiades zugezogenen italienischen Synodalen summarisch Erwähnung tat. Er hat aber auch für sich selbst aus dieser Wendung der Sache eine Lehre gezogen und eine Anregung geschöpft. Denn wenn er nunmehr auf den erneuten Appell der Donatisten hin, und unter Aufnahme ihrer Argumente, daß nicht alle einschlägigen Fragen zur Verhandlung gekommen seien, und die Urteilfällenden nur wenige gewesen seien, von sich aus die Initiative ergriff, eine größere Synode von Bischöfen seines gesamten damaligen Herrschaftsbereichs nach Arles zu berufen, so wird man die Vermutung, ja die Folgerung wagen dürfen, daß es eben die Taktik des Miltiades mit der römischen Synode von 313 gewesen ist, die den Kaiser auf den fortan mit größter Energie verwirklichten Gedanken gebracht hat, von Staats wegen Kirchenpolitik mit dem Synodalapparat zu betreiben, und zwar in einem Umfang und Stil, wie es noch niemals vorher geschehen war. Der Episkopat wurde für diese neuen Zwecke als ein Organ eigener Art und besonderer Würde in den Dienst der kaiserlichen Regierung gestellt. Der

Miltiadesbrief ist hinsichtlich der Kurialien ein Unikum für alle Folgezeit geblieben; denn seit Arles gab Konstantin den Bischöfen die alle weltlichen Titulaturen weit hinter sich lassende Anrede „geliebte Brüder“, und vollends seit Nicaea 325 konnte er sich in ostentativer äußerer Ehrung des Episkopats nicht genugtun.

Diese bedeutsame Entwicklung setzte aber erst nach der römischen Synode von 313 ein. Es kommt dieser letzteren und der damals von Miltiades beobachteten Taktik also eine bisher nicht gewürdigte Bedeutung für die konstantinische Konzeption der Reichskonzilien als des wichtigsten Organs kaiserlicher Kirchenleitung und damit des charakteristischen Merkmals der neuen „Reichskirche“ zu.

3.
Die Marcellina-Predigt des Liberius und das römische Weihnachtsfest

Ambrosius De virgin. lib. III, 1 (ed. Migne XVI, 219 ff.) kommt auf die Nonnenweihe seiner Schwester Marcellina zu sprechen, die der römische Bischof Liberius vollzogen und durch eine besondere Ansprache an die vornehme Profeßtuende, die Tochter des ehemaligen praefectus praetorio Galliarum Ambrosius, ausgezeichnet hatte:

Tempus est, soror sancta, ea, quae mecum conferre soles beatae memoriae Liberii praecepta revolvere, ut quo vir sanctior, eo sermo accedat gratior. Namque is, cum Salvatoris natali ad apostolum Petrum virginitatis professionem vestis quoque mutatione signares (quo enim melius die, quam quo virgo posteritatem adquisivit), adstantibus etiam puellis Dei compluribus, quae certarent invicem de tua societate: 'Bonas', inquit, 'filia, nuptias desiderasti. Vides quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit, ut nemo impastus recedit? Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit. In te quoque sincerum sacramentum conferet virginitatis, quae prius erat obnoxia vilibus naturae materialis elementis. Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quatuor milia populi in deserto pavit ... Hodie quidem secundum hominem homo natus ex virgine, sed ante omnia generatus ex patre' etc.

Es folgt ein langer Predigttext, auf welchen nachher noch einzugehen sein wird.

Diese Liberius-Predigt hat in neuester Zeit eine gelehrte Berühmtheit erlangt, indem Usener ihr in seinem schönen Buch über das Weihnachtsfest (2. Aufl. 1911) eine bedeutsame Rolle in der quellen-

kritischen Untersuchung zuwies. Er schloß aus den angezogenen Gleichnissen, der Hochzeit zu Kana und der wunderbaren Speisung der Tausende, die seit jeher mit dem Epiphanientag, dem 6. Januar, in Verbindung gebracht wurden, daß dieser Tag, überdies einer der üblichen Termine für Nonnenweihen, von Liberius in dieser Predigt als das Geburtsfest des Herrn bezeichnet werde. Er glaubte damit einen terminus ad quem für die Predigt gewonnen zu haben: spätestens 353 könne sie Liberius, der 352 zur Regierung kam, gehalten haben; denn der Staatskalender auf das Jahr 354 verzeichnet bereits das neue Weihnachtsfest des 25. Dezember als Beginn des Kirchenjahres in dem Festverzeichnis der römischen Kirche[1]: VIII. Kal. ian. natus Christus in Betleem Judaeae. Liberius sei somit auch als derjenige anzusehen, der dies Weihnachtsfest des 25. Dezember eingeführt habe.

Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom ([1]1915), S. 75ff.[2] verfolgte diese Linie noch weiter. Die Meßgebete der Epiphanie des 6. Januar in den ältesten römischen Sakramentarien zeigen deutlich, daß dieser Tag auch in Rom, wie überall sonst, das ältere, der 25. Dezember das jüngere Geburtsfest Christi gewesen ist. Der Staatskalender von 354 andrerseits gibt mit aller Deutlichkeit das Datum des 25. Dezember für Christi Geburt, und auch die Depositio episcoporum[3], welche bereits vor 336 in ihrem ursprünglichen Bestande fixiert worden sein muß[4], beginnt mit VI. kal. ian., setzt also den Anfang des Kirchenjahres auf den 25. Dezember als den Geburtstag des Herrn.

Mit dieser letzteren Feststellung[5] ist nun freilich an Stelle der Usenerschen bestimmten terminus ad quem-Chronologie für die Liberius-Predigt eine neue Schwierigkeit getreten. Aber Lietzmann[6] hält an dem „unwiderleglichen Nachweis“ von Usener fest, daß noch Liberius — frühestens 353 — die Epiphanie des 6. Januar als

1) Ed. Mommsen, MG. Auct. antiq. IX, S. 71.

2) In der soeben erschienenen 2. Auflage (1927), S. 103 im wesentlichen unverändert wiederholt.

3) Staatskalender ed. Mommsen l. c., S. 70.

4) Das ergibt sich aus der Tatsache, daß die Namen der Bischöfe Marcus († 336) und Julius († 352) nicht, wie die übrigen, in der Kalenderfolge, sondern am Schluß stehen, also nachträglich hinzugefügt sind.

5) Sie stammt bereits von Duchesne im Bulletin critique XI, 1890, S. 44f.

6) 2. Aufl., S. 107f.

Christi Geburt gefeiert habe, während die Depositio episcoporum bereits im Jahre 336 das Kirchenjahr mit Weihnachten beginnen läßt: „Alle Versuche, den Widerspruch dadurch zu beseitigen, daß man die Predigt Weihnachten gehalten sein läßt, scheitern an den von Usener betonten liturgischen Tatsachen. Wir müssen uns in die Wunderlichkeit finden.“ Eine Erklärung sucht er in Kombination mit der Tatsache, daß der Kalender andrerseits das ältere Epiphanienfest überhaupt nicht bucht: der römische Bischof habe schon seit den 30er Jahren die Eröffnung des Kirchenjahres durch eine Geburtsfeier des Herrn am natalis Solis invicti, dem 25. Dezember, geplant und vermutlich ursprünglich beabsichtigt, den älteren Feiertag des 6. Januar wieder zu beseitigen und seine Liturgie auf den neuen des 25. Dezember zu übertragen. Diesem Wunsch der Kurie habe der offiziöse Kalender insoweit Rechnung getragen, daß er den 25. Dezember zwar noch nicht als Festtag (natale Christi), aber als geschichtliche Nachricht notierte; denn von einer amtlichen Weihnachtsfeier sei nach Ausweis der Liberius-Predigt ums Jahr 354 noch keine Rede gewesen; also sei der liturgische Reformwunsch der Päpste offenbar auf einen Widerstand bei Volk und Klerus zugunsten der hergebrachten Sitte gestoßen. Erst nach 360 sei das Weihnachtsfest eingeführt worden, und der Plan einer Beseitigung des Epiphanienfestes sei von den amtlichen Stellen fallen gelassen worden, als sich seine Undurchführbarkeit zeigte.

Zutreffend an diesen Ausführungen ist ohne Zweifel die Ablehnung der Versuche von Duchesne [1] und Jülicher [2], den Widerspruch dadurch zu beseitigen, daß man die Liberius-Predigt am 25. Dezember gehalten sein läßt. Aber muß man sich wirklich in die „Wunderlichkeit“ finden, und ist sie vor allem durch Lietzmann befriedigend aufgeklärt? Man wird doch Jülicher zustimmen müssen, wenn er fragt, „ob hier nicht ein bißchen viel Diplomatie aufgeboten und vorausgesetzt wird; wie kann man überhaupt von dem ‚neuen Feiertag‘ (25. Dezember) reden, wenn an ihm nichts gefeiert wurde? Und was soll an ihm gefeiert worden sein, wenn Liberius noch 353 an Epiphanie die Geburt Christi feierte?“ Man

1) Anzeige von Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 1889, im Bulletin critique XI, 1890, S. 42ff.

2) Anzeige von Lietzmann in Gött. Gel. Anz. 1916, S. 735f.



wird vor allem fragen: Ist es wahrscheinlich, daß der römische Bischof selbst in einer Predigt den 6. Januar noch 353 als Geburtsfest des Herrn feierte, wenn bereits seit 20 Jahren gerade die amtliche Politik der Kurie, wie Lietzmann meint, auf eine Verlegung dieses Festes auf den 25. Dezember gerichtet war?

Noch eine zweite Schwierigkeit kommt hinzu. Schon Duchesne[1] hatte gegen Usener den eindrucksvollen Einwand erhoben, daß Ambrosius' Salvatoris natale und Liberius' natale sponsi tui doch wohl den gleichen Tag bezeichnen müßten, und geschlossen: da Ambrosius im Jahre 377 unter dem Geburtstage Christi unmöglich etwas anderes als den 25. Dezember verstanden haben könne[2], so müsse auch die Predigt des Liberius auf diesen Tag gesetzt werden. Ebenso bezeichnete es Jülicher als „das nächstliegende Verständnis, daß beide vom 25. Dezember sprechen". Diesem Einwand begegnete Holl[3]. Es komme gegenüber der Tatsache, daß die Gleichnisse der Hochzeit zu Kana und der wunderbaren Speisung der Tausende sicher auf den 6. Januar weisen — worin er mit Recht Usener und Lietzmann beistimmte —, „nicht[4] in Betracht, daß Ambrosius, als er die Schrift ‚De virginibus' schrieb, die Geburt Christi höchstwahrscheinlich — denn so ganz sicher und selbstverständlich ist das nicht — bereits am 25. Dezember feierte. Lag denn für Ambrosius irgend ein Grund vor, den seit jener Rede eingetretenen Wandel hervorzuheben? Daß der Tag der Weihe zugleich das Geburtsfest Christi gewesen war, mußte er in Erinnerung rufen, denn Liberius hatte daran angeknüpft. Aber dem eine Anmerkung beizufügen, daß man jetzt die Geburt Christi an einem anderen Tage begehe, wäre in diesem hochrednerisch gestalteten Zusammenhang mehr als bloß geschmacklos gewesen."

Es scheint mir gleichwohl nicht, daß dieser Auseinanderfall der Beziehungen von natale Salvatoris und natale sponsi auf zwei verschiedene Tage außer Betracht bleiben kann, daß es vielmehr nach wie vor das nächstliegende, ja das einzig ungekünstelte Verständnis

1) L. c. S. 43.

2) Au temps de St. Ambroise l'incertitude n'est pas possible: Salvatoris natale signifiait la fête du 25. décembre et non celle du 6. janvier. Einen Beweis dafür hat er freilich nicht erbracht.

3) Der Ursprung des Epiphanienfestes, in Sitz.-Ber. d. preuß. Akad., phil. hist. Kl. 1917, S. 402ff.

4) L. c. S. 422f.

des Textes ist, daß beide Verweise — zwar nicht auf den 25. Dezember, was durch die angezogenen Gleichnisse ausgeschlossen ist —, aber doch auf denselben Tag gehen.

Dieser Tag müßte dann freilich der 6. Januar sein. Ist das Problem vielleicht von diesem Datum und von Ambrosius her, der ja für uns die einzige quellenmäßige Überlieferung der ganzen Liberiuspredigt samt seinen eigenen Zusatzbemerkungen darstellt, zu lösen? In der Tat scheinen mir Holls eigene, tiefschürfende und breit fundierte Forschungen über den Ursprung des Epiphanienfestes die erste Strecke des Weges, der aus allen Schwierigkeiten herausführt, zu weisen. Er setzt hinter die bisher als selbstverständlich geltende Ansicht, daß Ambrosius als das Geburtsfest Christi bereits den 25. Dezember ansehe, ein Fragezeichen. Denn er selbst hat nachgewiesen[1], daß das übrige Abendland das neue römische Weihnachtsfest nur zögernd rezipiert und die Beziehung des 6. Januar auf die Geburt Christi nicht ohne weiteres fallen gelassen hat. „Der Bischof Maximus von Turin († 465) (will es) in einer Epiphanienpredigt seinen Zuhörern freistellen, ob sie den 6. Januar als Geburts- oder als Tauffest Christi auffassen wollen. Noch zahlreichere und ganz unverhüllte Hinweise auf die Geburt Christi enthalten die Liturgien der spanischen, mozarabischen, mailändischen, gallischen, keltisch-englischen Kirche in ihren Epiphanienmessen.“[2]

Unter dem Namen des Ambrosius gehen nun zwar eine Advents-, vier Weihnachts- und fünf Epiphanienpredigten; aber schon die Benediktinerausgabe sprach sie ihm ab, und dies Urteil ist bis heute unangefochten aufrecht erhalten worden, wenn auch eine abschließende Untersuchung und Zuweisung an die richtigen Verfasser — für mehrere kommt Maximus von Turin in erster Linie in Betracht — bisher nicht vorliegt[3]. Etwas Positiveres läßt sich indes jetzt vielleicht auf Grund von Ambrosius' Expositio in Lucam feststellen. C. Schenkl, der sie in der Wiener Kirchenväter-

1) L. c. S. 416ff.

2) S. 416, daselbst in den Anmerkungen die Quellenbelege.

3) Vgl. Ihm, Studia Ambrosiana, im Jb. f klass. Philol., Suppl. XVII, 1890, S. 75: De vero auctore ... sermonum qui nunc Ambrosio, nunc Maximo nunc aliis tribuuntur, adhuc certi nihil conditum est. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III, 1923, S. 541.

ausgabe ediert hat[1], weist in der Einleitung[2] die Spuren nach, welche darauf hinweisen, daß dieser Kommentar zum Teil aus Predigten des Ambrosius erwachsen ist, wie denn seine gesamte Predigttätigkeit literarisch im wesentlichen nicht gesondert für sich überliefert, sondern in Verarbeitung in seine Werke eingegangen zu sein scheint.

Schenkl weist eine ausdrückliche Bezugnahme des Ambrosius auf eine Epiphaniaspredigt nach[3]. Ich glaube nun, daß ihre Spuren im Lukaskommentar selbst aufzufinden sind. Denn in einer Digression vom Lukastext der Geburtsgeschichte (II, S. 40 ff.) sagt Ambrosius (l. c. S. 43):

Docuit enim nos sanctus Matthaeus non mediocre mysterium, quod sanctus Lucas, quia plene iam erat expositum, silendum putavit,

und zieht die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande herbei:

Nos quoque, qui haec audimus et legimus, de thesauris nostris talia, fratres, munera proferamus.

Hier scheint mir deutlich ein Prediger, nicht ein schreibender Exeget zu sprechen.

Aber Predigt oder nicht, wichtiger ist die Stellung dieser Digression im Rahmen des Kommentars und ihr symbolisch-exegetischer Gehalt. Voran geht anschließend an Luk. 2, 6 eine Erörterung, welche anhebt:

Breviter sanctus Lucas et quomodo et quo tempore et quo loco secundum carnem Christus natus sit, explicavit, at vero de caelesti generatione si quaeris, lege evangelium s. Johannis, qui a caelestibus exorsus ad terrena descendit.

Ohne daß auf das quo tempore des Lukas näher, geschweige denn mit einer chronologischen Erörterung eingegangen wird, wird der Schwerpunkt, entsprechend dem Stande der zeitgenössischen christologischen Debatten, durchaus auf den übernatürlichen Ursprung Christi vor der irdischen Geburt gelegt:

Sed nemo intra usum corporis formam omnem divinitatis includat etc.

Nach der Digression aber kehrt Ambrosius (II, 49) zum Lukastext der Geburtsgeschichte, den Hirten auf dem Felde (2, 8), zurück und führt die Exegese weiter.

1) Corp. script. eccl. Lat. XXXII, 3, 1902. 2) L. c. S. I f.

3) L. c. IV, 76 vgl. Schenkl, S. 177: Misi iaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi, vgl. praef., S. 1.

Dazu ist weiter die Exegese der Magiergeschichte selbst zu beachten (c. 45):

Vultis scire — wieder scheint ein Prediger zu sprechen — quam bonum meritum habeant (scil. magi)? Stella ab his videtur et ubi Herodes est non videtur; ubi Christus est rursus videtur et viam monstrat. Ergo stella haec via est et via Christus, quia secundum incarnationis mysterium Christus est stella. Orietur enim stella ex Jacob. et exsurget homo ex Israhel. Denique ubi Christus, et stella est; ipse enim est stella splendida et matutina. Sua igitur ipse luce se signat.

Es scheint mir aus alledem hervorzugehen, daß Ambrosius eine zeitliche Scheidung zwischen Geburt und Epiphanie überhaupt nicht macht, also ein von der (älteren) Epiphaniefeier des 6. Januar gesondertes Weihnachtsfest des 25. Dezember noch nicht kennt.

Nimmt man hierzu nun die von Holl aufgewiesenen Tatsachen, daß die mailändische Liturgie und ein anderes oberitalisches Bistum sogar noch im 5. Jhd. Reminiszenzen an das alte Geburtsfest Christi am 6. Januar bewahrt, so erweist sich die These, von der Duchesne ausging — daß für Ambrosius das Geburtsfest Christi selbstverständlich der 25. Dezember sei —, als eine unberechtigte petitio principii. Die richtige Folge von Schlüssen ist vielmehr gerade umgekehrt aufzubauen. Indirekte Zeugnisse lassen es zum mindesten als möglich erscheinen, daß Ambrosius den 25. Dezember als Geburtsfest Christi noch nicht von dem älteren Termin des 6. Januar trennte. Wenn Ambrosius nun eine Predigt, die durch die angezogenen Gleichnisse auf den 6. Januar weist, wie es für die liberianische durch Usener, Lietzmann und Holl feststeht, mit dem Geburtsfest Christi in Beziehung setzt, so ist das ein direktes Zeugnis dafür, daß er selbst noch den 6. Januar als Christi Geburtsfest ansah.

Nun ist es, wenn man den eingangs vorgelegten Text betrachtet, gerade Ambrosius selbst, welcher in den einleitenden Worten die gedankliche und symbolische Verknüpfung der Jungfrauenweihe seiner Schwester mit dem Geburtsfest des Herrn vollzieht: kein anderer Tag, so sagt er, wäre so geeignet dafür gewesen, als der, an welchem die Jungfrau Nachkommenschaft erwarb. Der Predigttext selbst sagt nur ganz kurz: „du siehst, wieviel Volks zum Geburtsfest deines (himmlischen) Bräutigams zusammengeströmt ist", läßt dann aber sofort jene Gleichnisse der Hochzeit von Kana und der wunderbaren Speisung folgen, ohne einer Ideenverbindung Ge-

burtsfest Christi — Jungfrauenweihe des weiteren nachzugehen in der Art, wie es Ambrosius tut. Hat der letztere trotzdem aus dem Wortlaut der Liberius-Predigt diese Gedankenfolge geschöpft?

Das führt darauf, diese Predigt als Ganzes einmal näher ins Auge zu fassen. Abgesehen von den einleitenden Sätzen, die in der Diskussion über das Weihnachtsfest eine so große Rolle gespielt haben, ist das bisher nicht in gebührendem Maße[1] geschehen. Erst in jüngster Zeit haben die merkwürdigen Ausführungen der Predigt über die Fabel von Hippolyt und Diana das Interesse der Altphilologen erregt, und eine vortreffliche, aus der Schule von E. Bickel hervorgegangene Dissertation von Martin Klein[2] hat dies unter dem Gesichtspunkt der Geschichte der antiken Sage und ihres Fortlebens in christliche Zeit hinein hochwichtige Zeugnis aus der Verborgenheit ans Licht gezogen und unter die kritische Lupe genommen. Die Predigt läßt das Bild der Jungfräulichkeit um so leuchtender erstrahlen auf dem finsteren Grunde heidnischer Unzucht, für welche Dianas und Hippolyts sündige Liebe als Beispiel angezogen wird; es ist das eine Form der Hippolytsage, welche sich von der herrschenden Form, der Hippolyt als der Typ des keuschen Jünglings gilt, weit entfernt, welche aber eine bereits der Antike angehörende Abart der Sage darstellt[3].

Im Zusammenhang der gegenwärtigen Erörterungen ist aber eine andere Seite der Darlegungen von Klein von Wichtigkeit. Er führt schlagend den stil- und textkritischen Nachweis[4], daß die Liberius-Predigt literarisch vielmehr in vollem Umfang als ein Produkt des Ambrosius anzusprechen ist. Die Erzählung der Hippolytsage weist, trotz abweichenden sachlichen Tenors, wörtliche Anklänge an Virgil (Aen. VII, v. 761ff.) auf, den Ambrosius häufig benutzt

1) Eine Ausnahme machte allein Duchesne l. c. S. 43: „Rien n'autorise à croire que Saint Ambroise nous rapporte en termes exacts le discours du pape; on est bien plutôt fondé à penser, en comparant le style du morceau avec celui de S. Ambroise d'une part, celui de Libère de l'autre, qu'il a été refait, pour les détails bien entendu, par l'éloquent évêque de Milan. Dès lors, que peut on fonder sur des nuances d'expression? Il faudrait d'abord être sur que nous avons affaire à un texte de 353 et non à un texte de 377.“ Aber Duchesne hat diesen richtigen Gedanken nicht konsequent zu Ende verfolgt und vor allem nur polemisch gegen Usener ausgespielt, wodurch er in eine falsche Richtung gelenkt wurde. 2) Meletemata Ambrosiana, Regimonti 1927.

3) Klein, l. c. S. 28ff. 4) L. c. S. 9ff.

und nachgeahmt hat. Auch die Benutzung von Terenz und namentlich von Valerius Maximus, überhaupt die antike Erudition der Predigt insgesamt, erweist sich durch Vergleiche mit anderen ambrosianischen Werken als typisch für diesen Kirchenvater. Die Liberius-Predigt gehört mit anderen Worten zu jenen Produkten rhetorischer Kunst, die Ambrosius, antiker Tradition folgend, auch sonst frei erfunden und der Persönlichkeit, welche den Anlaß bot, in den Mund gelegt hat. Aus seinen eigenen Worten:

Tempus est, soror sancta, ea quae mecum conferre soles b. m. Liberii praecepta revolvere, ut quo vir sanctior, eo sermo accedat gratior,

geht klar hervor, daß er 1. von der vor einem Menschenalter gehaltenen Predigt des Liberius nur mündliche Kunde durch seine Schwester besaß, und 2. daß er der höheren Stellung des Predigers eine besonders „anmutige", d. h. in seinem Sinne gedanklich und symbolisch reiche Ausstattung der Rede schuldig zu sein glaubte.

So gut wie die dunkle Folie zu der Jungfrauenweihe, die heidnische Hippolytfabel, ist daher wohl auch die lichte Folie, das Fest der jungfräulichen Geburt Christi, geistiges Eigentum des Ambrosius an der Liberius-Predigt, und damit entfällt ihr Quellenwert für die Geschichte des römischen Weihnachtsfestes, oder besser gesagt: das Hindernis, das sie einer plausiblen Rekonstruktion dieser Geschichte bereitet, räumt sich von selbst aus dem Wege. Marcellina hat ihrem Bruder erzählt, daß ihre Nonnenweihe (an dem für solche Feiern vorzüglichen Termine[1] des 6. Januar) durch den Bischof Liberius mit einer eigenen Ansprache gefeiert worden war. Das ist die einzige, mit Sicherheit festzustellende tatsächliche Grundlage der Predigt. Möglich, ja wahrscheinlich ist ferner, daß Marcellina auch noch die Gleichnisse von der Hochzeit zu Kana und der wunderbaren Speisung[2] als Bestandteile der wirklichen Predigt

1) Vgl. Gelasius I, JK. 636, c. 12 (Thiel, Epp. I, S. 369): Devotis quoque virginibus nisi aut epiphaniorum die aut in albis paschalibus aut in apostolorum natalitiis sacrum minime velamen imponant. Vgl. Sacrament. Gelasian. I, c. III, ed. Wilson, Oxford 1894, S. 156: Consecratio sacrae virginis quae in epiphania vel secunda feria paschae aut in apostolorum nataliciis celebratur.

2) Holl l. c., S. 422 bemerkt zu dem letzteren Wunder: „Der kleine Zug ist nicht zu übersehen, daß Liberius — falls der Text in Ordnung ist — Matth. 14, 17 ff. und Matth. 15, 34 ff. miteinander verwechselnd, von der Speisung der Viertausend durch 5 Brote und 2 Fische redet, während sonst immer richtig gemäß Matth. 14, 17 ff. die Zahl Fünftausend angegeben wird." Man wird indes darauf doch nicht viel



aus dem Gedächtnis reproduziert hat; denn sie stehen in der Predigt, wie sie Ambrosius darbietet, gleichsam als Text voran, an welchen dann die umfangreiche Paraphrase und Exegese (Hippolytfabel usw.) anschließt, die ambrosianisches literarisches Eigentum ist. Ambrosianisch dürfte dann aber auch die zweite symbolische Verknüpfung der Jungfrauenweihe, diejenige mit der Geburt des Herrn aus der Jungfrau, sein: sie ist ja wesentlich in den einleitenden Sätzen, wo Ambrosius selbst spricht, gegeben und klingt im „Wortlaut" der Predigt nur nebenher an.

Das Resultat ist also folgendes: Useners, von Lietzmann und Holl vertiefte Beweisführung für ein ursprünglich am 6. Januar gefeiertes, am frühesten in Rom (sicher seit den 30er Jahren des 4. Jahrh.s) auf den 25. Dezember, das natale Solis invicti, verlegtes Geburtsfest des Herrn, bleibt bestehen. Aber die Liberius Predigt ist nicht ein „wunderliches" Zeugnis für eine noch nach Jahrzehnten amtlich vom römischen Bischof selbst festgehaltene Herrengeburtsfeier am alten Termin des 6. Januar, sondern vielmehr ein Zeugnis dafür, daß der neue römische Weihnachtstermin zu Ambrosius' Zeit in Mailand und Oberitalien (wo sogar im 5. Jahrh. der alte Termin des 6. Januar noch bekannt gewesen ist) noch nicht durchgedrungen war.

Studien zur päpstlichen Vikariatspolitik im 5. Jahrhundert

Von Walther Völker, Halle

1.
Die Gründung des Primates von Arles und seine Aufhebung durch Leo I.

Mit Recht weist Duchesne des öfteren[1] auf die bedeutsame Rolle hin, die Mailand im ausgehenden 4. Jhd. neben Karthago spielte.

zu geben haben, denn Klein l. c., S. 15 weist ein Bedenken gegen ambrosianischen Ursprung der Predigt wegen eines anderen inkorrekten Bibelzitats in c. III, 10 (Gen. 29, 11) mit dem Nachweis einer ganzen Reihe gleichartiger Fehler in anderen Reden des Ambrosius ab: „Nimirum non semel tantum Ambrosius dormit in citandis Scripturae sacrae locis atque erroris eiusmodi haud scio an explicandi sint ex ratione eius memoriter scripturam sacram afferentis."

1) Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule", I, Paris 1894, S. 90ff. und „Origines du culte chrétien", 5. Aufl., Paris 1925, S. 32ff., 91ff.



Die kaiserliche Residenz, die überragende Persönlichkeit des Ambrosius, die Gründung einer Reihe oberitalischer Bistümer, alles wirkte zusammen, um ihm ungewöhnlichen Glanz zu verleihen. Abgesehen von allem Einfluß mehr ideeller Art — spanische und nordafrikanische, illyrische und orientalische Bischöfe baten den Bischof der Kaiserstadt um Rat — bedeutete sein Vorhandensein in doppelter Hinsicht eine Beeinflussung von Roms Macht und Ansehen. Zunächst schränkte es, indem es selbst Metropole wurde, die Diözese des römischen Bischofs beträchtlich ein, was auch Rufins vielumstrittene Paraphrase des 6. Canons von Nicaea zeigt: „et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut ille Aegypti vel hic suburbicarum ecclesiarum sollicitudinem gerat“[1]. Wir teilen bei der Erklärung des Ausdrucks „suburbicariae ecclesiae“ Lönings Auffassung[2] und sehen in dem Satz der versio prisca: antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam sollicitudine gubernet“ einen Korrekturversuch der Wendung Rufins. An Hand der erhaltenen Briefe können wir die Tätigkeit des Ambrosius in Oberitalien verfolgen, wie er neue Bistümer gründet, Bischöfe weiht, Synoden versammelt, den Ostertermin bekannt gibt und Jurisdiktionsakte ausübt. Doch ohne sich damit zu begnügen, strebte dieser bedeutende Kirchenfürst nach einer Erweiterung seiner Macht, indem er sich bemühte, auch auf Südgallien Einfluß zu gewinnen. Dies glückte ihm um so eher, weil die dortigen Verhältnisse jeglicher festen Ordnung entbehrten, eine Kenntnis der kirchlichen Vorschriften häufig fehlte, von einer sicheren Abgrenzung der bischöflichen Diözesen nicht gesprochen werden konnte, geschweige daß sich schon Metropolitangewalten herausgebildet hätten. Außerstande selbständige Entscheidungen zu treffen, begegnen wir gallischen Abgesandten in Aquileia (381); ebenso verhandelte man 390 in Sachen des Priscillianismus mit Ambrosius. Die Synode von Turin (401) beschließt über die Metropolitangewalt in der Provinz Narbonnensis II, über Arles und Vienne und andere kirchliche Fragen, ohne daß man jenseits der

1) Rufin, Historiae ecclesiasticae X, 6 in Eusebius Werke (ed. Ed. Schwartz 1908) II, 2, S. 966 f.

2) Vgl. die zwingenden Ausführungen in „Geschichte des deutschen Kirchenrechts“ I, 1878, S. 436—451.



Alpen die Zuständigkeit dieses Konzils bestritte oder sich an seine Entscheide nicht gebunden fühlte. Man berief sich vielmehr im Kampf gegen Rom auf seine Bestimmungen[1] und zitierte es in späteren gallischen Synoden als normgebend[2]. „L'autorité traditionelle, en fait de discipline, c'était toujours la vieille église de Rom; mais l'autorité pratique, le juge en cas de conflit, c'était le concile de Milan."[3] Im beginnenden 5. Jhd. hatte es ganz den Anschein, als bilde sich in unmittelbarer Nähe Roms ein von ihm unabhängiges Patriarchat, das seinen Einfluß in Südgallien, Oberitalien und Westillyrien zur Geltung bringen wollte. Bedenkt man, daß im Osten der Bischof von Konstantinopel nur auf den günstigen Augenblick wartete, um die ostillyrischen Provinzen, die bereits seit dem Jahre 379 politisch zum Ostreich gehörten, auch kirchlich an es zu binden; erinnert man sich ferner daran, daß die nordafrikanische Kirche nur auf den Bischof von Karthago hörte, der seit Jahrzehnten die Vorrechte eines Patriarchen besaß[4] und mit den mächtigen Kirchenfürsten des Orients als Kollege verkehrte[5], so erkennt man deutlich die Gefahr, in der Rom damals schwebte: ein Entstehen selbständiger, voneinander unabhängiger Patriarchate nach östlichem Vorbilde hätte eine völlige Ausschaltung der römischen Kirche zur Folge gehabt. Von drei mächtigen Gegnern im Norden, Osten und Süden umgeben, abgeschlossen von der Möglichkeit, auf andere Provinzen einen wirksamen Einfluß auszuüben, hätte ihr Bischof im Westen bald die Rolle des Titularpatriarchen

1) Z. B. Proculus von Massilia, bei Zosimus, ep. 5.

2) Riez, can. 1; Orange, can. 24.

3) Duchesne: Fastes épiscopaux, I, S. 91. Danach ist die Behauptung des katholischen Gelehrten H. J. Schmitz zu korrigieren: „Für eine unbefangene (!) Darstellung des Arler Vikariates wird die prinzipielle Anerkennung des päpstlichen Primates in der gallischen Kirche als unbestrittener Ausgangspunkt feststehen" („Der Vikariat von Arles", Hist. Jahrb. XII, 1891, S. 8).

4) Ein Beweis für seine hohe Stellung ist auch die Titulatur „sanctus papa" (Bruns, Canones apostolorum et conciliorum s. IV—VII, Bd. I, 1839, S. 156f.). Er sagt von sich: „ego enim cunctarum ecclesiarum ... sollicitudinem sustineo" (III, can. 45), ihm steht das Ordinationsrecht zu (III, can. 39) und die letzte Entscheidung bei strittigen Metropolitenwahlen (ca. 420/22, can. 2), er gibt allen Bischöfen Nordafrikas den Ostertermin bekannt (III, can. 1 und 41), er präsidiert dem Generalkonzil, unterschreibt die Akten als erster (III, can. 50), verfaßt und unterzeichnet die Synodalbriefe im Namen aller Konzilsväter (Bruns I, S. 187).

5) Bruns, I, S. 199.

von Jerusalem gespielt; denn sein Herrschaftsgebiet wäre nicht größer als seine Diözese gewesen, d. h. kleiner als zu Zeiten des Konzils von Nicaea. Je mehr man sich in die Quellen dieser Zeit vertieft, um so größer ist das Erstaunen über die geschickten Abwehrmaßnahmen, welche die römischen Bischöfe unermüdlich trafen, und über das hohe Maß diplomatischer Gewandtheit, mit welcher sie diese durchführten. In diesen Zusammenhang muß man die Gründung des Primates von Arles stellen, um die Notwendigkeit der römischen Politik in Südgallien recht würdigen zu können.

Wollte sich Rom nämlich dort im Gegensatz zu Mailand zur Geltung bringen, so mußte es, wie Duchesne bemerkt, in diesen Provinzen ein kirchliches, von sich abhängiges Zentrum begründen. Von diesem Grundgedanken ging Zosimus, der Nachfolger Innocenz' I., aus, während alles weitere von einer für Rom günstigen Gestaltung der gallischen Verhältnisse abhing. Daß Arles durch die Verlegung des Regierungssitzes des prätorischen Präfekten von Trier nach dort gewann, zeigt schon (trotz mancher Unklarheiten im einzelnen) can. 2 von Turin. Der derzeitige Bischof von Arles Patroclus versuchte daher, auch die kirchliche Bedeutung seines Sitzes zu steigern. Hier setzte Zosimus ein und verlieh ihm durch Schreiben vom 22. März 417 verschiedene Privilegien, womit er die Entwicklung in Roms Fahrwasser lenkte. Dieser Schritt des Zosimus ist im allgemeinen ziemlich ungünstig beurteilt worden. Man ist sich gewöhnlich darin einig, daß dieser römische Bischof wenig umsichtig sei, sehr vorschnell handle und es auch an der erforderlichen Ehrlichkeit fehlen lasse, daß er sich dazu verstanden habe, die kirchlich-politischen Absichten des Usurpators Constantius mit geistlicher Autorität zu umkleiden. Noch schlechter als ihn beurteilt man den Patroclus von Arles, was man durch Nachrichten, die sich in Prospers Chronikon finden, zu rechtfertigen sucht. Schmitz und Langen sind sich in seiner Verurteilung völlig einig; „c'était un assez triste personnage", schreibt Duchesne. Er war ja der Günstling des Constantius, verkaufte Bistümer in schamlosem Handel, schmeichelte sich bei Zosimus ein und betörte ihn völlig. Dabei übersieht man indes die nicht unwichtige Frage, inwieweit Prospers Angaben glaubwürdig sind. Es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß er dem römischen Bischof so er-

geben war, daß er sich kein Gewissen daraus machte, für Rom unerfreuliche Tatsachen abzuändern oder zu verschweigen [1]. Da die spätere römische Politik den Patroclus fallen ließ, ist Prospers Grundeinstellung uns nicht weiter verwunderlich. Schon zu seinen Lebzeiten wurde freilich dem Patroclus mancherlei vorgeworfen; wer aber wissen will, wie schnell man damals mit Verleumdungen zur Hand war, lese nur die Akten des Chrysostomus-Prozesses! Nicht ohne Grund haben die Gesetze so schwere Strafen über die calumniatores verhängt. Eine Hauptrolle bei derartigen Anschuldigungen spielte stets der Handel mit Bischofssitzen, ein Vorwurf, dessen Wahrheit nicht allzu ernst zu nehmen ist. Daß Patroclus überdies gegen Heros und Lazarus vorging, die beiden Schüler des hl. Martin von Tours, mußte ihn um den letzten Rest seines Ansehens in (späteren) kirchlichen Kreisen bringen, denn beide waren ja eifrige Bekämpfer des Pelagianismus und nach Augustins Urteil „sancti fratres" [2]. Sonst kennen wir Patroclus nur aus der Korrespondenz des Zosimus, aus der wir ein ganz anderes Bild gewinnen. Eine objektivere Beurteilung jenes wie überhaupt der südgallischen Politik des Zosimus ist abhängig von einer genauen Deutung der „Stiftungsurkunde" des Arler Primates, d. h. jenes wichtigen römischen Schreibens vom 22. März 417. Eine Beantwortung folgender drei Fragen soll sie uns ermöglichen: Inwieweit kann man von einem Primat sprechen? Inwieweit von einem Vikariat? Welchen geistigen Anteil haben Zosimus und Patroclus an diesem Erlasse?

1. Patroclus versuchte zunächst das alte Stadtgebiet von Arles in dem ganzen Umfang, den es noch zu Diokletians Zeiten besessen hatte, wiederherzustellen. Deshalb forderte er Citharista und Gargarium, die damals zu Massilia gehörten, für sich zurück; sie waren ja früher, wie sich inschriftlich nachweisen läßt, Arles untertan [3]. Wie Patroclus das alte Stadtgebiet in seinem vollen Umfang wiederherstellen wollte, so auch die alten Provinzialgrenzen. Die Alpes maritimae waren keine selbständige Provinz, Narbon-

1) Vgl. seine Bearbeitung der Chronik des Hieronymus (Langen, Geschichte der römischen Kirche, Bd. II, 1885, S. 3, Anm. 1).

2) Augustin, ep. 175, 1; auch Innocenz, ep. 26, 1: „sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum Herotis et Lazari."

3) Duchesne, Fastes épiscopaux, I, S. 96ff.

nensis II hatte um 400 noch keinen Metropoliten, wurde auch in den Schriften der damaligen Zeit oft nicht als eine Provinz gezählt[1], Narbonnensis I war zwar politisch selbständig, aber eine Metropolitangewalt muß dort noch nicht bestanden haben, sonst hätte sich Hilarius von Narbonne nicht darauf berufen können, daß er von Rom das Ordinationsrecht in dieser Provinz erlangt habe[2], sonst hätte er es auch nicht so schnell wieder aufgegeben[3]. Angesichts dieser unklaren und unfertigen Lage konnte es Patroclus versuchen, die alte Provinz Narbonnensis als kirchliche Einheit nicht aufzugeben. Daß nur Arles als Metropole in Betracht kam, schien selbstverständlich zu sein. Dieses Ordinationsrecht über die ganze alte Narbonnensis bestätigte ihm Zosimus. Es handelt sich also nicht um Obermetropolitanrechte ähnlich wie bei den orientalischen Patriarchen, wie Schmitz es in seinem bereits erwähnten Aufsatz darstellt, sondern nur um Metropolitanrechte. Der Beweis für diese Behauptung kann außer dem eben Angeführten noch durch ein Zwiefaches erbracht werden. Zunächst durch einen aufschlußreichen Vergleich mit den illyrischen Verhältnissen. Während Arnold in seinem Artikel „Arles" in der RE. die Frage offen läßt, ob Zosimus dem Patroclus dieselben Vorrechte erteilt habe wie Innocenz I. dem Vikar von Thessalonich[4], behauptet Möller: „Über die südgallischen Provinzen erlangt Arles ... ebenso eine Primatialstellung wie der Metropolit von Thessalonich über alle illyrischen Bischöfe[5]. Entspricht dies jedoch den Tatsachen? Der Vikar von Thessalonich besaß zweifelsohne den Rang eines Obermetropoliten; denn ihm stand das Recht zu, Metropoliten einzusetzen[6] und den Ordinationen, die diese vornahmen, zuzustimmen[7]. Die Metropoliten widersetzten sich dem Vikar, weil sie glaubten, durch ihn in ihren Rechten geschmälert zu werden; daher schreibt ihnen Leo: „glaubt nicht, daß euch

1) Erst auf dem Konzil von Aquileia (381) erscheint Narbonnensis II, Valence (374) spricht noch von fünf Provinzen (Bruns, II, S. 111), ebenso der Usurpator Maximus in seinem Schreiben an Siricius (bei Siricius, ep. 3, 2) und noch Turin (401) in seiner Aufschrift (Bruns, II, S. 113).

2) Zosimus, ep. 6, 1. 3) Bonifac, ep. 12.

4) RE.[3] II, S. 57.

5) Lehrbuch der Kirchengeschichte[2], I, 1902, S. 715.

6) Cölestin, ep. 3; Leo, ep. 6, 4.

7) Siricius, ep. 4; Bonifac, ep. 13, 4; Leo, ep. 5, 5; 6, 4; 14, 3—6.

irgendein Recht geschmälert wird"[1], und zwei Jahre später an den Vikar: „Die Metropoliten in den einzelnen Provinzen sollen das Recht der ihnen von altersher übertragenen Würde ungeschmälert besitzen"[2]. In den drei südgallischen Provinzen Narbonnensis I und II und Alpes maritimae lagen die Verhältnisse indes völlig anders. Hier wird den bisherigen Metropoliten ihr Ordinationsrecht ja gerade entzogen und dem Patroclus übertragen, d. h. sie verlieren zugunsten des Primas ihre einstige bevorrechtete Stellung. Deshalb richtet sich ihr Kampf gegen ihren Rivalen in erster Linie gegen dessen Ordinationsrecht, das sie durch einfaches Ignorieren illusorisch zu machen wähnen. Darum wird auch in der Arler-Korrespondenz niemals das Recht des Patroclus, Metropoliten zu weihen, erwähnt, was doch zu den unerläßlichen Aufgaben eines Obermetropoliten gehört hätte. Es bleibt auch völlig unerfindlich, warum sich die patriarchale Gewalt des Arler Bischofs nur auf drei Provinzen erstreckt haben sollte, warum nicht wenigstens auf das ganze Gebiet der septem provinciae oder über ganz Gallien. Diese Erwägungen bestärken uns in der Annahme, daß Patroclus nichts weiter erstrebte, als die alte Provinz Narbonnensis als kirchliche Einheit aufrecht zu erhalten, nachdem ihre politische Einheit durch die neue Reichseinteilung unter Diokletian zerschlagen war[3]. Spricht man gleichwohl von einem Primat Arles' — und man kann es tun —, so darf man dieses Wort hier nur in dem älteren Sprachgebrauch verwenden, für den sich viele Beispiele aus dem 4. und 5. Jhd. anführen ließen: der Primas ist der Metropolit[4], nicht in dem späteren, wo er ausschließlich für die Patriarchen verwendet wird.

2. Darüber hinaus will Zosimus die Stellung des Patroclus noch stärken, indem er ihm das Formatenrecht über ganz Gallien und für alle Kleriker verleiht, ihn aber zugleich in seinem Bann halten, indem er sich bei vorkommenden Streitigkeiten die Behandlung der causae maiores sichert. Berechtigt uns dies, von einem Arler Vikariat zu sprechen? Schmitz tut es ohne Bedenken und bei

1) Leo, ep. 5, 1; cf. Sixtus III, ep. 10, 4. 2) Leo, ep. 14, 2.

3) Ich befinde mich hier im Widerspruch zu Hauck: Patroclus versucht „den Primat über ganz Südgallien für Arles zu gewinnen" (Artikel „Hilarius" RE.[3] VIII, S. 57).

4) Für unsere Zwecke genügt es, auf Turin, can. 1 und 2 zu verweisen.

Möller lesen wir: „Durch den Primat war Arles zugleich Vikariat geworden“[1]. Wir sind aus einem dreifachen Grunde gegen diese Annahme bedenklich. Zunächst lehrt uns ein Vergleich zwischen den Vorrechten des Vikars von Thessalonich und denen des (angeblichen) Vikars von Arles, daß diesem wichtige Vollmachten versagt sind: er darf weder andere Metropoliten weihen, noch Synoden für ganz Gallien einberufen, noch bildet er die Instanz für alle nach Rom gehenden Dienstsachen[2]. Daher erwähnt Zosimus in der wichtigen Urkunde vom 22. März 417, in der doch sicher jedes Wort abgezirkelt ist, den Vikariat mit keiner Silbe, wir suchen ihn auch in seiner gesamten südgallischen Korrespondenz vergeblich, was schwerlich auf Zufall beruht. Ein derart stürmisches Vorgehen endlich, die plötzliche Schaffung eines Vikariats gleichsam aus dem Nichts, entspräche nicht der vorsichtig tastenden, alles nur langsam wachsen lassenden römischen Diplomatie. Wie behutsam man bei so schwerwiegenden Entschlüssen vorging, zeigt das allmähliche Entstehen des Vikariates von Thessalonich deutlich. Seit dem Jahre 379 knüpften sich engere Bande zwischen dem dortigen Bischof und Rom, Siricius verleiht ihm gewisse Vorrechte, aber erst Innocenz I. begründet mit seiner Verfügung vom Jahre 412 den Vikariat. Indem Zosimus diese bewährte Politik seiner Vorgänger weiter befolgte, schuf er in Arles keinen Vikariat, wohl aber Verhältnisse, die einmal mit Leichtigkeit zum Vikariat führen konnten, wenn die Lage dies Rom wünschenswert erscheinen lassen sollte.

3. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß für die beiden ersten Privilegien Patroclus der geistige Urheber ist, dessen kirchliche Restaurationspolitik nicht auf einen besonders ehrgeizigen oder gar intriganten Charakter schließen läßt. Indem Zosimus ihm diese beiden Wünsche erfüllte, suchte er ihn dadurch fester an sich zu ketten, daß er den Stuhl von Arles durch einige weitergehende Privilegien auszeichnete. Vergegenwärtigt man sich die eingangs skizzierte Lage Roms, so wird man den Schritt des Zosimus, der als Grieche einen leicht beweglichen Geist und eine hohe Gewandtheit besaß, nur als wohlüberlegt und in jeder Hinsicht staatsmän-

1) Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte², I, 1902, S. 725.

2) Für Illyrien: Metropolitenweihe Cölestin, ep. 3; Leo, ep. 6, 4. — Synoden und Dienstsachen: Innocenz, ep. 13, 3.

nisch bezeichnen müssen; denn er verschaffte Rom die Möglichkeit, sich in innerkirchliche Verhältnisse Galliens einzumischen, ohne dem Patroclus zuviel Bewegungsfreiheit zu gewähren.

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, daß sich die Metropoliten gegen die Politik des Primas und damit auch gegen Rom mit Entschiedenheit wehren, indem sie weder das Formaten-, noch das Ordinationsrecht ihres nunmehrigen Vorgesetzten beachten. Aber mit Hilfe Roms gelingt es Patroclus, zunächst zwei Gegner zu überwinden. Vergeblich verlangt Hilarius von Narbonne in Rom Rücksicht auf seine Stellung als Metropolit, vergeblich beruft er sich für sein Ordinationsrecht auf Nicaea, von Zosimus zurechtgewiesen, gibt er nach und vergißt anscheinend gänzlich seine frühere Stellung[1]. Simplicius von Vienne hat vielleicht erst unter dem Einfluß des Proculus von Massilia den Kampf aufgenommen[2], wir hören aber nichts von Widerständen, die dem Patroclus von dieser Seite erwachsen wären. Nur Proculus machte ernstere Schwierigkeiten, zumal da er Citharista und Gargarium an Arles abtreten mußte[3], da aber nach der Verfügung der Synode von Turin mit seinem Tode jeglicher Rechtsanspruch Massilias auf Narbonnensis II hinfällig war, so wird Patroclus auch diese Provinz unter seine Botmäßigkeit gebracht haben. Daß gleichwohl eine gewisse Spannung zwischen Massilia und Arles bestand, zeigt das ständige Fehlen Massilias auf den Synoden, in denen der Primas präsidiert, und die unchristliche Freude von Proculus' Nachfolger über die Ermordung des Patroclus.

Wie erklärt sich das plötzliche Umschwenken der römischen Politik unter den nächsten Nachfolgern des Zosimus, unter Bonifac und Cölestin? Schwerlich werden die veränderten politischen Verhältnisse, die der Tod des Constantius mit sich brachte, der einzige oder ausschlaggebende Grund hierfür gewesen sein. Auch das ist nicht anzunehmen, daß die ihrer Macht beraubten Metropoliten

1) Zosimus, ep. 6; Bonifac, ep. 12.

2) Zosimus, ep. 5: „socium sibi Simplicium Viennensis civitatis adscivit."

3) Er übergeht z. B bei der Weihe des Lazarus den Patroclus (Zosimus, ep. 4, 2), ordiniert in Narbonnensis II weiter, indem er sich auf die Turiner Beschlüsse beruft (Zosimus, ep. 5), leistet der Zitation nach Rom keine Folge, ignoriert seine Absetzung (Zosimus, ep. 7, 1) und organisiert einen militärischen Widerstand (Zosimus, ep 10f.).

Bonifac von der Unhaltbarkeit der Trophimus-Legende überzeugt hätten, mit der Zosimus seine Schenkungen begründet hat, da dieser Heilige ja von den gallischen Bischöfen ein Menschenalter später selbst ins Treffen geführt wird. Man kann auch nicht sagen, daß die Unmöglichkeit, den geschlossenen gallischen Widerstand zu brechen, Rom zur Aufgabe seiner bisherigen Politik veranlaßt hätte. Vielleicht darf man hier die illyrischen Verhältnisse zum Vergleich heranziehen. Auch dort stand der römische Bischof zunächst auf seiten des Vikars, als dieser aber zu mächtig wurde und eine selbständige Politik zu führen versuchte, unterstützte jener die Metropoliten[1]. Ein Vorläufer dieser Taktik Leos I. war Bonifac I., der im Jahre 422 gegen Patroclus, der damals wohl im vollen Besitz seiner Macht war, vorging und ihm Narbonnensis I entzog[2]. Aber weder Patroclus noch sein Nachfolger schienen sich daran zu kehren, sonst hätte Cölestin schwerlich sechs Jahre später geschrieben: „sit concessis sibi contentus unusquisque limitibus: alter in alterius provincia nil praesumat.“[3] Früh schon scheint sich demnach die Politik Arles' gegen Rom gewandt zu haben, wobei Patroclus vielleicht vom kaiserlichen Hof unterstützt wurde, wie es das Edikt vom 9. Juli 425 zeigt. Auf Veranlassung des Generals Cassius auf den bischöflichen Stuhl erhoben, setzte Hilarius von Arles diese Politik konsequent fort.

Ein Mann von brennendem asketischem Eifer, lauteren Sitten, rastloser Unermüdlichkeit und großer Energie, kurz, ein geborener Kirchenfürst. Aus seiner vita, aus dem Bericht des Gennadius und aus dem 10. Brief Leos I. können wir ein ungefähres Bild von seiner bischöflichen Tätigkeit gewinnen. Unermüdlich visitierte er die Provinzen, zur persönlichen Sicherheit von einer Soldatenschar begleitet. Seinem unerwarteten Kommen entsprach sein schnelles Verschwinden: „er ist fort, bevor wir seine Ankunft erfahren haben“ — klagte man[4]. Sein Hauptaugenmerk richtete er auf

1) Ich denke hierbei an die Appellation des Atticus von Alt-Epirus an Leo I. und dessen Einschreiten gegen den Vikar von Thessalonich (Leo, ep. 14).

2) Bonifac, ep. 12. Völlig unverständlich ist mir die Behauptung von Neher im Artikel „Arles“: „Papst Leo I. (!) fand sich bewogen, dem Nachfolger des hl. Patroclus (!), dem hl. Honoratus (426—429), die Metropolitanrechte über die Provinz wieder zu entziehen“ (Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon² I, Sp. 1314).

3) Cölestin, ep. 4, 6. 4) Bei Leo, ep. 10, 5.

restlose Befolgung der Gebote der Kirchenzucht und auf genaues Beachten der canones, deren Verletzung er bei Klerikern und Laien gleich streng ahndete. In allen gallischen Kirchen nahm er die Weihen für sich in Anspruch, gab auf seinen zahlreichen Reisen verwaisten Stühlen Bischöfe, die sie freilich nicht immer haben wollten, handelte dabei aber stets im kirchlichen Interesse[1]. Er glaubte, daß nur ein starkes kirchliches Zentrum eine Gewähr für die Erhaltung des Glaubens in den politischen Stürmen biete, und seine überragende Persönlichkeit arbeitete unablässig an der Erreichung dieses Zieles. Unter seiner Herrschaft beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Arler Primates. In dreifacher Hinsicht unterscheidet er sich jetzt von den Anfängen unter Patroclus:

1. In Fortsetzung der Politik seiner beiden Vorgänger, aber in Abweichung von der Verfügung des Zosimus hält Hilarius an der völligen Unabhängigkeit von Rom streng fest[2]. 2. Kämpften unter Patroclus die Bischöfe Südgalliens zur Wahrung ihrer Rechte gegen Rom und den Primas, so hat sich jetzt eine beachtenswerte Schwenkung vollzogen. Was trieb die Bischöfe in sein Lager? Vielleicht kann man dies aus einem Satz Leos schließen: „Denn nicht für uns verteidigen wir die Ordinationen in euren Provinzen, wie euch dies etwa Hilarius nach seiner Weise vorlügen kann“[3], und der ganze Ton von Leos ep. 10 verrät die Befürchtung, es möchten im gallischen Episkopat starke, romfeindliche Tendenzen herrschen. Sie waren die natürlichen Bundesgenossen des Hilarius bei seinem Versuche, ein von Rom unabhängiges südgallisches Patriarchat zu schaffen. 3. Dabei verließ er die Restaurationspolitik seines Vorgängers Patroclus und griff über das Gebiet der alten Provinz Narbonnensis hinaus, indem er auch in anderen Provinzen seine Jurisdiktionsgewalt ausübte, was die Absetzung des Celidonius beweist. Man muß daher richtiger von einer Erweiterung als von einer Erneuerung des Primates sprechen; denn hatte bei Patroclus

1) Mit Unrecht spricht Hergenröther von „Gewaltschritten“ des Hilarius (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte[5] I, 1911, S. 610). Der Grund für dieses Urteil ist durchsichtig.

2) Das kann man auch aus gewissen Wendungen Leos schließen: „Er wünscht euch derart seiner Gewalt zu unterwerfen, daß er selbst dem hl. Petrus nicht untertan sein will“; „Wer immer Petrus seinen Vorrang bestreiten zu müssen glaubt“ (ep. 10, 2).

3) Leo, ep. 10, 9.

das Wort Primas noch die alte Bedeutung: Metropolit, so kann man bei Hilarius bereits die neuere anwenden: Patriarch. Indem er der Schöpfer eines von Rom unabhängigen südgallischen Patriarchates wird, durchkreuzt er die Vikariatspolitik der römischen Bischöfe und macht sie illusorisch[1].

Zum Glück für Rom war der gallische Episkopat nicht entfernt so einheitlich, wie etwa der nordafrikanische. Das zielbewußte, aber manchmal wohl etwas zurückstoßende Vorgehen des Hilarius mußte ihm manchen Gegner verschafft haben, der natürlich sein Heil von einem Eingreifen des römischen Bischofs erwartete. Voll Freude nahm dieser die Appellationen des abgesetzten Bischofs Celidonius und des Proiectus an als ein erwünschtes Mittel, seine oberstrichterlichen Ansprüche im Gegensatz zum Primas in der gallischen Kirche durchzusetzen. Da Hilarius sich persönlich in Rom einfand, kam es zu einem folgenschweren Zusammenstoß zwischen beiden Kirchenfürsten, dem es an dramatischen Situationen nicht gefehlt haben kann. Leider sind wir über die Einzelheiten nur mangelhaft unterrichtet, da Leos Schreiben tendenziös ist und die vita des Hilarius nicht ausreicht, die Lücken auszufüllen. Soviel läßt sich aber mit Sicherheit feststellen, da es Leo selbst zugibt, daß Hilarius aus freien Stücken und ganz unvermutet in Rom erschienen ist, aber nicht auf Grund einer Zitation[2]. Sein Auftreten war selbstbewußt, ohne das mindeste Zeichen einer Unterwürfigkeit, da er sich ganz als Leos Kollege fühlte und ihm jedes Recht einer obersten Leitung bestritt. „Durch verwegene Worte verletzte er die Ehrfurcht vor Petrus, dem doch die Sorge für die Weide der Schafe ganz besonders befohlen ist, da ihm vor den Übrigen die Binde- und Lösegewalt übertragen wurde.“[3] Leos Schreiben sucht den Eindruck zu erwecken, als habe eine regelrechte, unparteiische Verhandlung stattgefunden. Aber in diesem Entscheidungskampf war die Wahrheit über Celidonius nur von ganz untergeordneter Bedeutung, da Leo mit Hilfe der „unparteiischen“ Zeugen des Celidonius (!) bei scheinbarer Wahrung des

1) Gleichwohl behauptet Neher, daß Leo I. Hilarius das apostolische Vikariat über Gallien übertragen hat (KL.² I, Sp. 1314).

2) Leo, ep. 10, 7. Trotzdem schreibt Schrödl: H. „präsentierte“ (!) sich sodann dem Papste“ (KL.² V, Sp. 2043).

3) Leo, ep. 10, 2.

Rechts das Urteil des Hilarius umstoßen mußte, wollte er nicht für immer auf Roms Oberherrschaft in Gallien verzichten[1]. Die „Flucht" des in Rom völlig isolierten Arler Bischofs erleichterte Leo den Sieg und ermöglichte es ihm, durch rücksichtsloses Durchgreifen seinen Rivalen völlig niederzuringen. Zwar ließ er ihm den Bischofsstuhl von Arles, aber er entzog ihm alle Metropolitanrechte, die er Vienne übertrug, d. h. er hob den südgallischen Primat in seiner ursprünglichen, erst recht in seiner fortgebildeten Gestalt auf. Zum Schutz gegen Eventualitäten sicherte er sich durch das berühmte Edikt Valentinians III. vom 8. Juli 445 die Hilfe des römischen Feldherrn Aëtius und suchte in einem diplomatisch geschickten Schreiben den gallischen Bischöfen sein hartes Urteil verständlich und annehmbar zu machen, da er durch sein rigoroses Vorgehen ja nur ihre Freude, ihren Frieden und ihr Glück mehren möchte.

Die persönliche Stellung des Hilarius zu diesem Vernichtungsspruch ist bis heute noch nicht genügend geklärt. Nach katholischen Darstellungen ist „der Heilige" natürlich der gehorsame Sohn der Kirche geblieben, der wohl einmal in kirchlichem Eifer die Grenzen überschreiten konnte, sich aber sofort reumütig unterwarf[2]. Die Gallikaner und Protestanten haben dagegen in ihm einen Vorkämpfer gegen Rom gesehen, der bis an sein Lebensende unbeugsam blieb[3], wofür sie sich mit Recht auf die entscheidenden Worte: „propositi tui tenax" berufen können, die sich in einem (nur fragmentarisch erhaltenen) Brief des Präfekten Auxiliaris an seinen Freund Hilarius finden, der ihm die Vorzüge einer versöhnlicheren Stimmung Leo gegenüber beredt vor Augen zu stellen sucht (plurimum tu, nihil perditurus, acquiris). Mag er sich freiwillig unterworfen, mag er grollend abseits gestanden haben, als geschichtlicher Faktor kam er nicht mehr in Frage. Sein Versuch,

1) Sehr amüsant liest sich Schrödls Darstellung; nach ihm haben Leo wie Hilarius „etwas Menschliches erlitten" (KL.[2] V, Sp. 2043).

2) Typisch Schrödl: „Ein Mann wie Hilarius konnte irren, aber nicht im Irrtum hartnäckig verharren; er suchte demütig den Papst wieder zu versöhnen" (Sp. 2045).

3) So Arnold (Artikel „Arles", RE.[3] II, S. 58), Gundlach („Der Streit der Bistümer Arles und Vienne", 1890, S. 192), Hauck (Artikel „Hilarius" RE.[3] VIII, S. 57: „Leidliches Verhältnis"), Hinschius („System des katholischen Kirchenrechts" I, 1869, S. 589).

unter kluger Ausnutzung der gegebenen Verhältnisse ein von Rom unabhängiges Patriarchat zu gründen, war schon nach kurzer Zeit zusammengebrochen, weil es sich dabei mehr um eine persönliche Schöpfung handelte, als um ein bodenständiges Gewächs (Karthago).

Mit der Aufhebung des Primates war Roms Herrschaft in der gallischen Kirche begründet. Den Nachfolger des Hilarius kann Leo seine ganze Überlegenheit fühlen lassen, indem er ihm dauernd Richtlinien für seine Amtstätigkeit gibt, ihn bald lobt, bald tadelt. Die Bischöfe dieser Provinzen erkennen Roms Ansprüche jetzt fast ohne Abstriche an, beugen sich unter seine oberstrichterliche Gewalt, empfangen von ihm Entscheide in Fragen des Glaubens und der Disziplin, weil der römische Bischof durch Petrus den Primat über die ganze Welt besitze[1]. Nichts zeigt deutlicher, wie sehr sich die Verhältnisse zu Roms Gunsten verschoben haben, als die Verteilung der Bistümer in der Provinz Viennensis unter Vienne und Arles. Was im Jahre 401 von der Turiner Synode, also von Mailand, angeregt war, das wird ein halbes Jahrhundert später von Rom angeordnet und widerspruchslos durchgeführt. Von einer Wiederaufrichtung des Primates von Arles kann man schwerlich sprechen, obwohl der Nachfolger des Hilarius vor den anderen Metropoliten gewisse Vorrechte besaß, wie die Bekanntgabe des Ostertermins[2] und das Präsidium in größeren Synoden[3]. Desgleichen kann von einem päpstlichen Vikariat nicht die Rede sein, da es Rom momentan gar nicht benötigte; konnte es sich ja selbst widerspruchslos in alle innergallischen Verhältnisse direkt hineinmischen. Hätte es in Arles einen Vikar gegeben wie in Thessalonich, so hätte sich Bischof Theodorus von Forojulium nicht unter Beiseiteschiebung des Instanzenweges an den römischen Bischof gewandt[4], noch hätte der Metropolit Rusticus von Narbonne seine Anfrage unmittelbar nach Rom gerichtet, anstatt sie durch die Hände des apostolischen Geschäftsträgers gehen zu lassen[5]. Wie peinlich genau Leo auf das Innehalten des Dienstweges achtete,

1) Die gallischen Bischöfe schreiben z. B. an Leo: „Wie die heiligste Kirche von Rom durch den seligsten Apostelfürsten Petrus den Primat über alle Kirchen der ganzen Welt besitzt" (bei Leo, ep. 65, 2).

2) Leo, ep. 96. 3) Z. B. Leo, ep. 99.

4) Leo, ep. 108. Leo tadelt ihn nur wegen Übergehen des Metropoliten.

5) Leo, ep. 167. Leo findet die Eingabe korrekt.



kann man zur Genüge aus seiner illyrischen Korrespondenz ersehen. Diese für Rom so überaus günstige Situation in Gallien änderte sich erst durch das Entstehen der neuen arianisch-germanischen Reiche, sowie des katholischen Frankenreiches, das nach innerer Geschlossenheit seiner Kirche strebte und deswegen ihre Oberleitung in die Hände des Herrschers legte. Um der Gefahr einer erneuten Ausschaltung in Gallien zu entgehen, knüpften die römischen Bischöfe die Beziehungen zu Arles wieder fester, übertrugen jetzt im Augenblick der Not dem dortigen Bischof die vices und banden ihn zugleich durch Verleihen des Palliums noch enger an sich. Mit Cäsarius von Arles beginnt ein neuer, hinsichtlich der äußeren Macht sehr glanzvoller Abschnitt in der Geschichte dieser interessanten Stadt.

Indem Rom die Durchsetzung seiner Herrschaft in Gallien gelang, schränkte es damit natürlich auch das Einflußgebiet seiner Rivalin Mailand nicht unerheblich ein. Die Verlegung der kaiserlichen Residenz von Mailand nach Ravenna, dessen undurchdringliche Sümpfe dieser Stadt den Nimbus des Uneinnehmbaren verliehen, und die Bildung anderer oberitalischer Metropolen in Aquileia und Ravenna, an deren Entstehen Rom sicher nicht ganz unbeteiligt war, bildeten weitere Gründe für Mailands Machtrückgang. Der Geschicklichkeit, Ausdauer und Zielstrebigkeit der jungen päpstlichen Diplomatie war es damit gelungen, die Gefahr eines selbständigen oberitalischen Patriarchates zu bannen, welches die Länder vom Fuß der Pyrenäen bis zum Balkan unter seiner Herrschaft vereinigen wollte. Blieben schließlich auch alle Versuche, die ostillyrischen Provinzen gegen Konstantinopel zu behaupten, erfolglos, so befreite doch der Vandalensturm die römische Kirche für immer von dem mächtigen Rivalen im Süden. Unter dem Pontifikate Leos I. war die Entscheidung über die kirchliche Verfassung des Abendlandes, die noch ein halbes Jahrhundert zuvor fraglich war, zu Roms Gunsten gefallen. Selbst ein Augustin ist ratlos, wenn er an Roms Untergang denkt, er weiß nicht, was das Bestehen der Welt dann noch für einen Sinn habe. Der Sieg des Papsttums im 5. Jhd. stellte die Kirche auf einen neuen Boden der Entwicklung, indem er den Grundriß der Papstkirche und damit eine wichtige Voraussetzung für das langsame Entstehen der mittelalterlichen Welt schuf.

2.

Der Streit um die Echtheit der collectio Thessalonicensis

Im Jahre 1662 veröffentlichte Holstenius [1] ein Buch, betitelt: „Collectio Romana bipartita . . .“, das u. a. eine Reihe bis dahin unbekannter Urkunden enthielt, die sich auf einen angeblichen päpstlichen Vikariat in Thessalonich bezogen. Die Echtheitsfrage wurde von ihm und anderen angesehenen Forschern wie Coustant und den Brüdern Ballerini bejaht, wobei es in den folgenden Jahrhunderten blieb. Erst 1891 wurde dagegen von Friedrich in einer umfangreichen Abhandlung, die in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie erschienen ist [2], Widerspruch erhoben. Friedrich greift die Überlieferung der collectio an, bemüht sich um den Nachweis, daß Leo ep. 14, das einzige Schriftstück, das unabhängig von der collectio den Vikariat bezeugt, ebenfalls unecht sei, und will, gestützt auf orientalische Quellen, auf Papstbriefe, auf Nicaea can. 6 und auf Verhältnisse in orientalischen Patriarchaten, zeigen, daß die Kirche in Thessalonich seit je autonom gewesen sei und daß alles Reden der collectio Thessalonicensis von einem Übertragen der Vollmachten durch den Papst auf Fälschung beruhe. Den urkundlichen Beweis hierfür findet Friedrich in dem Schreiben Theodosius' II. vom Jahre 421 [3], das jeden Eingriff Roms in illyrische Verhältnisse verbot, eine Verfügung, die der wahre Ausdruck für die kirchliche Lage in Illyrien ist und die in den großen Rechtssammlungen der Folgezeit Aufnahme gefunden hat. Mommsen stimmte Friedrich zunächst zu [4] und suchte dessen These durch ein weiteres Argument zu stützen, durch den Nachweis, daß die in der collectio überlieferten Kaiserbriefe unecht sein müssen, weil sie den üblichen Formeln nicht entsprechen. In diesem für das Geschick der collectio kritischen Augenblick griff der gelehrte französische Kirchenhistoriker Duchesne in die Diskussion ein. In einem

1) Beim Erscheinen des Bandes war er bereits gestorben.

2) Jhs. Friedrich, „Über die Sammlung der Kirche von Thessalonich und den Vikariat von Illyricum“, Sitz.-B. Akad. Münch. 1891, S. 771—887.

3) Bei Coustant unter den Briefen Bonifacius' I., Nr. 9, S. 1029.

4) Mommsen, Neues Arch. deutsche Gesellsch. f. ält. deutsche Geschichtsk., XIII, 1893, S. 357 f. und Ges. Schriften VI, S. 585 ff.

Aufsatz „L'Illyricum ecclésiastique“ [1] entwirft er mit gewohnter Meisterschaft ein fesselndes Bild von den kirchlichen Verhältnissen Illyriens und nimmt bei dieser Gelegenheit auch Stellung zu Friedrichs Arbeit. Er bekämpft ihre Resultate vornehmlich vom Standpunkt der kirchlichen Lage im 6. Jhd. und weist zugleich darauf hin, daß sich fast alle in der collectio erwähnten Bischofsnamen durch Konzilsunterschriften belegen ließen, daß die Perigenes-Angelegenheit durch Sokrates bezeugt sei und daß sich die sonstige Unbezeugtheit dieser Briefe aus dem provinziellen Charakter der collectio Thessalonicensis erkläre (vgl. collectio Arelatensis). Umfassender und eingehender ist der Gegenbeweis, den fünf Jahre später (1897) der Jesuit Nostiz Rieneck publizierte: „Die päpstlichen Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. Friedrich.“ [2] Er prüft zunächst die Überlieferung der collectio Thessalonicensis und stellt dabei fest, daß von den 26 Schreiben vier mehrfach überliefert sind — durch Rückschlüsse werden zwei weitere gesichert — und zwar in der Quesnelliana, der Colbertschen Sammlung, zwei Registerauszügen usw.; unter diesen Stücken befindet sich auch ein Kaiserbrief. Ferner entsprechen die Datierungen nicht immer den Konsularfesten, sondern sind sehr verschiedenartig, aber niemals falsch, da sie immer durch Gesetze, Denkmäler usw. belegt werden können. Die Nachstellung des Papstnamens in der Adresse läßt den Schluß auf Originalüberlieferung zu und die denkbar gute Überlieferung von Leo ep. 11 in der Dionysiana, der Quesnelliana und der Münchener Handschrift, die Maassen mit F bezeichnet hat, beweist die Echtheit dieses Briefes unwiderleglich, damit zugleich aber auch die der collectio, da er den Vikariat voraussetzt.

Kann man die Echtheit der collectio nicht noch auf einem anderen Wege beweisen, nicht aus der illyrischen Kirchengeschichte des 5. Jhd.s? Streichhan hat dies in einer Abhandlung: „Die Anfänge des Vikariates von Thessalonich“ versucht [3]. Nach dem Vorgange von Babut [4] parallelisiert er die Vorgänge in Südgallien mit denen

1) L. Duchesne, „L'Illyricum ecclésiastique“, Byz. Ztschr. I, 1892, S. 531 bis 550 (abgedruckt in: „Eglises séparées“, Paris 1896, S. 226—279).

2) Zeitschrift für katholische Theologie XXI, 1897, S. 1—50.

3) Zeitschrift für Rechtsgeschichte XLIII, Kanonistische Abt. XII, 1922, S. 330—384.

4) Ch. Babut, Le concile de Turin, Paris 1904.

in Ostillyrien, weil in beiden Provinzen der Bischof der Hauptstadt die Rechte eines Obermetropoliten besessen habe. Daß dies für Arelate — wenigstens in seinen Anfängen — nicht zutrifft, glaube ich oben gezeigt zu haben [1]. Streichhan wundert sich nun, daß sich in Südgallien die Metropoliten gegen den Vikar erheben, in Ostillyrien aber nicht, und erklärt sich diese auffallende Tatsache daraus, daß die ostillyrische Kirche bereits in der zweiten Hälfte des 4. Jhd.s ein selbständiges, in sich geschlossenes Gebilde war mit dem Bischof von Thessalonich an der Spitze. Genau dies war Friedrichs Annahme, der argumentierte, daß Thessalonichs Selbständigkeit den Vikariat, der auf einer päpstlichen Verleihung beruhe, ausschließe. Diese These will Streichhan widerlegen und nachweisen, daß sich beides bei einer rechten Würdigung der geschichtlichen Lage wohl miteinander vertrage. Daher zeichnet er ein Bild von der Entwicklung des Vikariates bis zu Leo I., woraus hervorgehen soll, daß die illyrische Kirche von Stufe zu Stufe mehr in Roms Bann geraten sei. Zum Erweis der anfänglichen vollen Selbständigkeit Thessalonichs, dessen Bischof als Obermetropolit die illyrische Kirche geleitet haben soll, beruft er sich in Übereinstimmung mit Friedrich auf Nicaea can. 6 und benutzt Innocenz I. ep. 24, die nach Antiochien gerichtet ist, um Thessalonichs Vorrechte im beginnenden 3. Jhd. festzustellen. Aber vor einem Schreiben des Damasus haben wir für Thessalonich keine Quellen; die Durchführung der Obermetropolitan-Verfassung in so früher Zeit, wo noch alles im Fluß begriffen war, erscheint unglaubwürdig; die Beziehung von Nicaea can. 6 auf Thessalonich setzt das zu Beweisende bereits voraus, da niemand in den *ἄλλαις ἐπαρχίαις* Thessalonich vermuten würde, wenn es nicht gerade gebraucht würde; die schematische Parallelisierung von Antiochien und Thessalonich bliebe gleichwohl angreifbar, selbst wenn man diese irrige Interpretation von can. 6 zugeben würde, und endlich beweist ein Schreiben aus dem beginnenden 5. Jhd. nichts für kirchliche Zustände aus der Mitte des 4. Jhd.s. Der Beweis für ein selbständiges Patriarchat Thessalonichs im 4. Jhd. ist also m. E. nicht erbracht, ja er ist überhaupt nicht zu erbringen, wie ich weiter unten zeigen will.

---

1) Vgl. S. 360f.

Gingen Friedrich und Streichhan in dieser (irrigen) Annahme zusammen, so trennen sich jetzt ihre Wege, da nach Friedrich die illyrische Kirche immer unabhängig blieb, während sie nach Streichhan unter teilweiser Beibehaltung ihrer Selbständigkeit schrittweise in Abhängigkeit von Rom geriet. Eine Etappe auf diesem Wege findet Streichhan in einem Schreiben des Siricius, wo dem selbständigen Bischof von Thessalonich die Weihegewalt über alle Bischöfe der ihm unterstellten Provinzen verliehen wurde [1], eine weitere in Innocenz I. ep. 13, weil der römische Bischof zur Wahrung von Thessalonichs Selbständigkeit dem dortigen Metropoliten die volle Jurisdiktionsgewalt, das Recht, Synoden für alle Provinzen abzuhalten, die causae maiores nach Rom weiterzuleiten, kurz die vices verlieh [2]. Eine Beeinträchtigung von Thessalonichs Unabhängigkeit findet Streichhan in dieser wichtigen Urkunde nicht, da dessen Bischof Rom gegenüber unverantwortlich blieb. Erst seit Leos I. Zeiten könne man von einem päpstlichen Vikariat sprechen, da erst damals der selbständige illyrische Patriarchat zusammenbrach und Leo dem Rufus auf dessen Bitte den Vikariat erneut übertrug, aber ihn zugleich für seine Handlungen verantwortlich machte, um damit der drohenden Auflösung der illyrischen Kirche vorzubeugen. Ich glaube nicht, daß diese sehr konstruktiven Ausführungen Streichhans geeignet sind, Friedrichs Hauptthese zu widerlegen. Zwar ist das richtig beobachtet, daß der Vikariat nicht plötzlich gestiftet ist, daß er vielmehr Vorstufen gehabt habe, aber die Voraussetzung Streichhans von der selbständigen illyrischen Kirchenprovinz mit dem Obermetropoliten von Thessalonich an der Spitze ist irrig, wie ich bereits oben zu zeigen versucht habe. Ferner entspricht die Anschauung wenig den Realitäten des Lebens, daß römische Privilegien den Vikar in keiner Weise beeinträchtigt hätten und daß Rom sie nur deswegen erteilt habe, damit Thessalonich seine Selbständigkeit im Kampfe gegen Konstantinopel besser behaupten könne.

Von einer anderen Beobachtung aus kann man Steichhans Darstellung besser angreifen und zu einer m. E. richtigeren Vorstellung

1) Siricius, ep. 4: ut nulla licentia esset sine consensu tuo in Illyrico episcopos ordinare praesumere.

2) Innocenz, ep. 13, 3: arripe itaque . . . nostra vice per suprascriptas ecclesias, salvo earum primatu, curam.

von den Anfängen des Vikariats kommen. Hätte Streichhan mit seiner Ansicht von einem selbständigen Obermetropolitanverband unter Thessalonichs Leitung recht, so müßten die Metropoliten und Bischöfe der dortigen Provinzen die Vorrechte des Vikars ohne Widerspruch hingenommen haben, da Rom ja dessen Vorrechte gewissermaßen nur bestätigte. Lesen wir die Briefe der collectio Thessalonicensis daraufhin durch, so bemerken wir sofort, daß die gesamte Korrespondenz beredtes Zeugnis vom Widerspruch der Bischöfe ablegt. Die Privilegien des Vikars wurden geflissentlich übersehen. Man kehrte sich nicht an den Instanzenweg, sondern wendet sich direkt nach Rom, obwohl bereits im Jahre 402 der römische Bischof an Anysius geschrieben hatte: „ut omnia, quae in illis partibus gererentur, sanctitati tuae . . . traderent cognoscenda“[1]. So bringen die Korinther ihren Wunsch, Perigenes zum Bischof zu erhalten, gleich in Rom zur Sprache, so daß Bonifac dem Rufus erst die ganze Angelegenheit mitteilen muß: „unde fit, ut sanctitatem tuam gnaram faciamus huiusce negotii, quod ex ea provincia auribus nostris ingeritur destinatum, cuius prudentiae tuae dudum cura mandata est“[2]. Ebensowenig beachtete man das Formatenrecht des Vikars; sonst hätte Sixtus III. nicht an Proclus von Konstantinopel geschrieben und ihn in höflich-diplomatischem Tone gebeten, Bischöfe ohne vorschriftsmäßigen Ausweis nicht aufzunehmen[3]. Groß waren die Schwierigkeiten, mit denen der Vikar zu kämpfen hatte, um sein Ordinationsrecht durchzusetzen, was man allein daraus folgern kann, daß es ihm von Rom bestätigt wird verbunden mit einer Mahnung von ihm Gebrauch zu machen und einer Warnung an unfolgsame Bischöfe. So erklärt Bonifac z. B. auf den Bericht des Rufus hin die Weihe des Maximus für ungültig, weil sie male, d. h. ohne Wissen des Vikars erfolgt sei[4], und warnt in einem Schreiben an thessalische Bischöfe von demselben Tage diese vor ähnlichen ungesetzlichen Handlungen[5]. Aber noch Leo I. gibt genaue Anweisungen für die Bischofswahl, wobei er immer wieder einschärft, daß kein Bischof ohne

1) Innocenz ep. 1. 2) Bonifac ep. 4, 2.

3) Sixtus ep. 9, 2. Die Stelle ist im überlieferten Text nicht recht verständlich, vgl. die Erklärungsversuche bei Coustant, S. 927x.

4) Bonifac ep. 13, 4.

5) Bonifac ep. 14, 4.

Genehmigung des Vikars vom Metropoliten geweiht werden dürfe [1]. Man wendet sich ferner gegen die richterliche Gewalt, die dem Vikar von Rom gegeben ist, und scheut sich nicht, Konstantinopel als Bundesgenossen auf den Plan zu rufen. In seiner constitutio vom 30. Juni 421 gebietet Theodosius: „ut si quid dubietatis emerserit, id oporteat non absque scientia viri reverendissimi . . . antistitis urbis Constantinopolitanae . . . conventui sacerdotali sanctoque iudicio reservari“ [2]. Zwar wurde sie bald aufgehoben, aber die häufigen Mahnungen Roms beweisen deutlich, daß Thessalonich seine richterliche Gewalt nicht ausübte. Daher wenden sich bedrängte Bischöfe, wie Perrevius, gleich nach Rom, weil sie dort sicherere Hilfe erhoffen; daher muß Rom selbst drei aufsässige Bischöfe absetzen [3]. Trotz des Vikars und seiner richterlichen Gewalt wäre Bischof Felix in der dyrrhacenischen Provinz beinahe von seinen Gegnern überwältigt worden, wenn Cölestin nicht noch im letzten Augenblick eingegriffen hätte. Was hilft es viel, wenn er schreibt: „Thessalonicensi ecclesiae semper esse commissum, ut vobis vigilanter intendat . . ., cui vicem nostram per vestram provinciam noveritis esse commissam, ita ut ad eum . . . quidquid de causis agitur, referatur“ [4]. Noch Leo I. mahnt ähnlich! [5] Die Provinzen schlossen sich unter der Leitung ihrer Metropoliten zusammen und bildeten eine Einheit. Der Metropolit nahm die Ordinationen vor, wie es Nicaea bestimmt hatte, ohne erst den Vikar um sein Einverständnis zu fragen. Der Metropolit berief auch die Provinzialsynoden, wie es ebenfalls den nicaenischen Bestimmungen entsprach, ohne dies erst dem Vikar anzuzeigen. So versammelt sich in Korinth in Sachen des Perigenes ein Konzil; Perigenes maßt sich später vieles an, was dem Vikar zukommt, vielleicht hat er auch in seinem Streben nach einer potestas libera eigenmächtig Synoden einberufen [6]. An den allgemein-illyrischen Konzilien, die der Vikar in wichtigen Angelegenheiten nach Thessalonich berief, hatte man kein Interesse und suchte ihnen nach Möglichkeit fern zu bleiben, indem man dringende Geschäfte, Krankheit, oder die schwierige Reise vorschützte, oder überhaupt unentschuldigt fehlte. Man hatte bei dieser Politik eine willkommene Stütze an einem Beschluß der

1) Leo I. ep. 5, 5; 6, 4; 14, 3—6.
2) Bonifac ep. 9. 3) Bonifac ep. 13, 4. 4) Cölestin ep. 3.
5) Leo ep. 5, 4. 6) Sixtus ep. 7. 8, 2.

„orientalis synodus“, womit wahrscheinlich can. 3 von Konstantinopel gemeint ist. Sixtus III. macht dagegen im Jahre 437 Front: „evocatus vestrum venire nemo contemnat; nec congregationi sanctae, ad quam debet festinare, se deneget. Excusatio per contumaciam non requiratur ... nec his vos ... constitutis, quae praeter nostra praecepta Orientalis synodus decernere voluit, credatis teneri“ [1]. Wie wenig das aber geholfen hat, zeigt eine Mahnung Leos I. aus dem Jahre 444: „ad synodum quicumque fuerit evocatus occurat; nec congregationi se deneget“ [2]. So kämpfen die Bischöfe mit großer Entschiedenheit gegen jedes einzelne Privilegium des Vikars, d. h. im Grunde gegen den erstarkenden Papalismus. In verschiedenen Provinzen flammt der Streit auf und spaltet den Episkopat. Der Vikar verfügt zwar über Anhänger, aber größer ist die Partei der ihm feindlich gesinnten Bischöfe, die naturgemäß die Freunde Thessalonichs bedrücken. Im Jahre 419 bricht der Streit der Bischöfe in der eigenen Provinz des Vikars aus, ohne daß es Bonifac I. gelänge, ihn zu beschwichtigen [3]. Er droht zwar Strenge an, aber die renitenten Bischöfe versuchen die Völker aufzuwiegeln und sich eventuell mit Waffengewalt zu behaupten [4]. Unruhig wogt es hin und her; die Gegner versuchen den Anschluß an Konstantinopel, der freilich mißlingt, geben aber damit den Kampf noch nicht auf (421). Im nächsten Jahre erheben sich Thessalien und Achaia gegen Rom und seinen Vikar; die dortigen Bischöfe verachten den Vikar und beneiden ihn um seine Würde [5]. Ein romfreundlicher Bischof, Perrevius von Pharsalus [6], wird von seinen Mitbischöfen bedrückt, sie wollen ihn gern aus der Kirche hinausdrängen, um den frei gewordenen Stuhl mit einem ihrer Gesinnungsgenossen besetzen zu können [7]. An der Sprache des Bonifac, an den immer erneuten

---

1) Sixtus ep. 10, 2f. 2) Leo I. ep. 5, 4.

3) Bonifac ep. 5, 1: „apud quosdam autem admonitionem nostram inefficacem cognovimus fuisse“.

4) Bonifac ep. 4, 4: „in eos necesse est vigorem censurae, qui ... incitare dicuntur populos“. 5) Bonifac ep. 14, 4.

6) Aus den Akten des Konzils von Ephesus läßt sich als Bischofssitz des Perrevius Pharsalus in Thessalien ermitteln; vgl. Coustant, S. 739i; Mansi IV, S. 1123; Ed. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum I, 5, Berlin und Leipzig 1924/26, S. 85.

7) Schwierig ist der Satz in Bonifac ep. 13: „non est enim eorum cedendum studiis, quos novitas rerum et indebitae desiderium dignitatis accendit“. Con-

Aufforderungen, Rufus solle durchgreifen, er brauche nicht am Endsieg zu zweifeln, kann man die Stärke dieser Opposition ermessen. Zu Mazedonien, Thessalien und Achaia gesellt sich im Jahre 425 Neu-Epirus. Auch hier ist der Episkopat gespalten, Cölestin spricht geradezu von einer factio accusantium [1]. Auch hier bedrängt man einen Bischof, den Felix von Apollinia, der anscheinend Rom und seinem Vikar ergeben war, und hätte ihn fast von seinem Sitze verjagt, wenn Cölestin nicht noch in zwölfter Stunde eingegriffen hätte [2]. Der Vikar steht dieser starken Opposition in den verschiedensten Provinzen vollkommen machtlos gegenüber; es wird daher nicht ohne Grund von den römischen Bischöfen gerade in ihrer illyrischen Korrespondenz besonders häufig das Bild vom Leib und seinen Gliedern verwandt [3], und Leo mahnt, alle Zwietracht durch Anerkennen des Vikars zu überwinden [4].

Thessalonichs Stellung wurde aber noch dadurch bedeutend erschwert, daß die Metropoliten die renitenten Bischöfe unterstützten und sich dem Vikar um keinen Preis unterordnen wollten. Sie sahen mit Recht in der Schaffung des Vikariates eine Neuerung, die sie selbst in ihrer Macht beschränkte. Demgegenüber betont Rom immer wieder, daß der Vikariat schon alt sei, auf Petrus zurückgehe und keineswegs der Initiative Thessalonichs, sondern dem apostolischen Befehl sein Entstehen verdanke [5]. Der Vikar soll auch die Macht der Metropoliten nicht schmälern, daher schreibt Sixtus III.: „habeant honorem suum metropolitani (provinciarum) singularum, salvo huius privilegio, quem honorare debeant amplius honorati“ [6]. Wie wenig man dies aber geglaubt hat, zeigt eine Wendung aus einem bereits angeführten Briefe Leos I.: „nec vobis aliquid iuris credatis imminui“ [7]. Wie unsicher die Stellung der Metropoliten noch zu Leos Zeiten war, beweisen die beiden Schrei-

stant vermutet, die erste Hälfte des Relativsatzes beziehe sich auf die thessalischen Bischöfe, die zweite auf Atticus von Konstantinopel (S. 738h). Aber das quos bezieht sich auch auf die zweite Hälfte des Nebensatzes. Besser ist es, unter dignitas die bischöfliche Würde zu verstehen, die ehrgeizige Kleriker durch Vertreiben der Romfreunde „ungebührlich“ zu erhaschen strebten.

1) Cölestin ep. 3.

2) Cölestin ep. 3: „Felix, si non nostra intervenisset diligentia, fuisset oppressus.

3) Z. B. Sixtus ep. 10, 4; Leo ep. 14, 11 u. ö.

4) Leo ep. 14, 11. 5) Z. B. Leo ep. 5, 2. 6) Sixtus ep. 8, 1.

7) Leo ep. 5, 1; vgl. Sixtus ep. 10, 4.

ben, die er 441 und 446 an sie richtete. Mochte man sich noch so große Mühe geben, die Rechte des Vikars von denen des Metropoliten abzugrenzen, die der letzteren wurden durch jenen doch eingeschränkt; denn er durchbrach die Selbständigkeit der Provinzen[1]. Daher versteht man die Politik des Perigenes, des Metropoliten von Korinth, der unermüdlich nach Selbständigkeit strebt, allen römischen Lockungen widersteht und unbekümmert um alle Widersprüche die Ordinationen in seiner Provinz vornimmt. Aber Achaia ist nur eine Provinz, in der sich der Widerstand der Bischöfe mit dem des Metropoliten gegen den Vikar vereinte. Daß es in den anderen nicht viel besser ausgesehen haben mag, beweist eine Wendung Leos in einem Brief an den Vikar: „ut noverint (scil. die Metropoliten)... tunc se nobis parere, cum fraternitati tuae ... coeperint ... oboedire“[2]. Von einem Konflikt zwischen Vikar und Metropolit haben wir noch nähere Kunde. Atticus, Metropolit von Alt-Epirus, erscheint nicht auf einem Konzil in Thessalonich und entschuldigt sich mit Krankheit. Er muß dem Vikar mehr oder weniger offen entgegengearbeitet haben, sonst bliebe es unverständlich, daß der zaudernde Anastasius zu einem Gewaltmittel gegriffen und ihn mit Hilfe der Präfektur nach Thessalonich hätte bringen lassen. Vielleicht war es auch mit seiner Krankheit nicht allzu schlimm bestellt, weil er trotz des harten Winters die beschwerliche Reise übersteht, an deren Folgen einige seiner gesunden Begleiter gestorben sein sollen. Und hinter allem stand der Bischof von Konstantinopel, der der Opposition einen festen Rückhalt gab, bei dem alle unzufriedenen Elemente ein offenes Ohr fanden und der mit Versprechungen nicht gekargt haben wird; brannte er doch darauf, sein Jurisdiktionsgebiet zu vergrößern.

Diese kurze Skizze, die wir auf Grund der collectio Thessalonicensis von den illyrischen Verhältnissen entworfen haben, macht

1) Eine Parallele zu den illyrischen Kämpfen bildet der Streit der cyprischen Bischöfe gegen den Obermetropoliten in Antiochien. Trotz Roms Entscheidung vom Jahre 415 (Innoc. ep. 24, 3) wahren sie ihre Selbständigkeit, die ihnen das Konzil von Ephesus (431) in seiner siebenten Sitzung auch bestätigt. Bezeichnend ist ihre Erklärung auf der Synode; „quid volente Antiocheno? Evagrius episcopus Solesnis Cypri respondit: Subiicere insulam nostram et ordinandi ius ad se rapere attentat, praeter canones et consuetudinem, quae iam olim invaluit... synodus nostrae provinciae congregata constituebat metropolitanum ...“, bei Mansi IV, S. 1468. 2) Leo ep. 6, 6.



folgendes Bild von der Entstehung des Vikariates wahrscheinlich. In der zweiten Hälfte des 4. Jhds. war Illyrien noch zu keinem größeren kirchlichen Verbande vereinigt, sondern die einzelnen Provinzen standen unter Leitung ihres Metropoliten selbständig nebeneinander. In dieser Zeit bildeten sich im Orient verschieden schnell im Anschluß an die Reichseinteilung die Obermetropolitanverbände heraus. Thessalonich war als Sitz des prätorischen Präfekten zur Hauptstadt eines solchen größeren Kirchenkörpers prädestiniert. Der Bischof fühlte sich allein zu schwach dazu, diese Neuerung durchzuführen, er brauchte fremde Hilfe. An Konstantinopel konnte er sich nicht wenden, weil dessen Bischof bestrebt war, die in seiner Nähe sich bildenden Obermetropolitanverbände zu verschlucken, es blieb also nur Rom übrig. Rom hatte für jedes Anliegen des Bischofs von Thessalonich ein offenes Ohr, hoffte es doch, mit Hilfe eines Vikars seinen Einfluß in diesen Provinzen aufrecht erhalten zu können, trotzdem sie politisch zum Ostreich gehörten. Innocenz I. begründete endgültig den Vikariat, d. h. er erhob Thessalonich zum Rang einer Obermetropole von Roms Gnaden. Rom mochte dabei den Hintergedanken gehabt haben, schließlich mit Hilfe des Vikars die Leitung dieser Provinzen so fest in die Hände zu bekommen, daß der Vikar am Ende nur der Inhaber eines bedeutungslosen Titels sei, während dieser vielleicht hoffte, sich mit Roms Hilfe selbständig zu machen.

Von hier aus können wir Streichhans Darstellung angreifen. Wir haben oben zu zeigen versucht, daß sich in der zweiten Hälfte des 4. Jhds. ein selbständiges Patriarchat von Thessalonich nicht nachweisen lasse. Dieser Beweis kann jetzt dadurch ergänzt werden, daß wir aus dem dauernden Widerstreben der Bischöfe und Metropoliten gegen jedes einzelne Vorrecht des Vikars den Schluß ziehen dürfen, daß es sich um eine Neuerung handelt, die für die Metropoliten eine Machtverminderung bedeutet. Damit fällt Streichhans Grundthese, auf die er seinen Kampf gegen Friedrich aufgebaut hat.

Zugleich ermöglicht unsere Prüfung der illyrischen Verhältnisse, von einer neuen Seite aus die Unhaltbarkeit von Friedrichs Position darzutun. Die collectio Thessalonicensis soll nach seiner Meinung eine geschickte römische Fälschung sein, die deutlich beweisen will, daß Rom immer in Illyrien seine Jurisdiktionsgewalt

ausgeübt habe. Sollte ein Fälscher dabei aber so vorgehen, daß er dauernd von den fast unüberwindlichen Schwierigkeiten spricht, daß er berichtet, wie Metropoliten und Bischöfe jedes Privilegium ihres Vikars mißachten und sich um keinen Preis fügen wollen? Sucht man auf Grund der illyrischen Korrespondenz ein Bild von den kirchlichen Verhältnissen in diesen Provinzen zu gewinnen, dann wird es so reich und lebenswahr, ist so realistisch im Detail, daß es bei seiner Mannigfaltigkeit jeder Hand eines Fälschers spottet, der alles mehr oder weniger schematisch behandelt hätte. Nehmen wir dann noch hinzu, was wir oben kurz über die anderen Beweise ausgeführt haben, die mit der Prüfung der Überlieferung, der Formeln und des Stils der collectio Thessalonicensis sowie der Echtheit von Leo ep. 14 operierten, denken wir an Duchesnes Darlegungen, der die Unmöglichkeit einer Fälschung aus der kirchlichen Lage des 6. Jhds. dartun wollte, so bleibt nur ein Schluß übrig: äußere und innere Gründe zwingen uns, an der Echtheit der collectio Thessalonicensis festzuhalten. Damit kehren wir zu der Anschauung Coustants und der Brüder Ballerini zurück.

Untersuchungen über Heiligenleben der Diözese Besançon

Von Dr. Heinrich Zinzius, Düsseldorf

Von den Heiligenleben der Erzdiözese Besançon[1] steht die Herkunft von vornherein nur fest bei den Lebensbeschreibungen dreier Äbte von Luxeuil, bei der Vita des Iren Columban und seiner Schüler, die der Mönch Jonas von Bobbio um 641 verfaßte, und von der die Vita Eustasii einen Teil des 2. Buches darstellt, und bei der Vita Waldeberti, die auf Heimericus Adso, Abt von Mon-

1) Die folgenden Ausführungen bilden ein Gegenstück zu den Untersuchungen von Poncelet über die Heiligen von Micy (Analecta Bollandiana 24, 1905, S. 5—104), von Van der Essen über die Merowingischen Heiligenleben des alten Belgiens (Université de Louvain. Recueil de travaux des conférences d'histoire et de philologie 17, 1907) und von Balthasar Baedorf über die Heiligenleben der westlichen Normandie (Diss. Bonn 1913).



tier-en-Der († 992), zurückgeht. Die Entstehung aller anderen bedarf einer näheren Untersuchung.

1. Auf die Frühzeit des Christentums beziehen sich nur die Passionen von Ferreolus und Ferrucio.

Passio A (BHL. 2903)[1].

12 Handschriften sind mir bekannt: Rouen 1379 (U 42), s. X/XI, aus Jumièges, fol. 59ᵛ—61; Brüssel 8344—46, s. X/XI, fol. 21—24; Rom Vat. Reg. lat. 541, s. XII, fol. 107—108; Brüssel 206, s. XIII, fol. 125ᵛ—126ᵛ, und damit eng verwandt London, British Mus. Harley 2802, s. XIII. in., aus Arnstein an der Lahn; Trier, Stadtbibliothek 1151, s. XIII. in., aus St. Maximin, Band 3, fol. 33—34; Brüssel, Bibliothek der Bollandisten 14, s. XIII, fol. 232—233ᵛ (verstümmelt); Paris lat. 5278, s. XIII, fol. 101ᵛ—103ᵛ, und 11 552, s. XIII, aus St. Maur-les-Fossés, fol. 121—122; Rom, Bibl. Angelica 1269, s. XIII, p. 269—272; Paris lat. 5306, s. XIV, fol. 124 (gekürzt, es fehlen § 1—4 der Ausgabe AA. SS. Junii III, 7—9; Paris lat. 14 651, s. XV, aus St. Victor in Paris, fol. 218—219ᵛ.

Die Passio gehört nicht zu den 'Acta martyrum sincera'; sie ist weit entfernt von der rührenden Einfachheit authentischer Akten. Die ganz auf den Effekt berechnete Darstellung mit vielen Reden und Wiederholungen, Dinge wie die allmähliche Verstärkung der Torturen, die Unempfindlichkeit gegen Schmerzen und das Predigen nach dem Ausschneiden der Zunge, sind ein sicheres Zeichen dafür, daß der Verfasser in einer von der Regierung Aurelians, unter dem das Martyrium stattgefunden haben soll, weit abliegenden Zeit geschrieben hat. Auch die erwähnten geschichtlichen Ereignisse beweisen, daß der Autor kein Zeitgenosse der Märtyrer ist[2]. Die Abfassung aber ins 8. Jhrhd. zu verlegen, wie Molinier tut[3], geht nicht an. Verfehlt ist auch die Ansicht von Narbey[4], die Passiones A und C seien nicht vor dem 9. Jhrhd. entstandene Bearbeitungen eines alten Textes. Gregor von Tours hat die Passio A gekannt (In gloria martyrum 70), Beda teilt in seinem Martyrologium einen Auszug aus ihr mit. Auch die Messe des Ferreolus und Ferrucio in dem sogenannten Missale Gothicum (7./8. Jhrhd.) enthält, wie

1) BHL. bedeutet in der üblichen Weise die Bibliotheca hagiographica Latina der Bollandisten, AA. SS. ihre Acta sanctorum.

2) Vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I, 1890, S. 302.

3) Les sources de l'histoire de la France I, 1, S. 27.

4) Supplément aux Acta Sanctorum I, Paris 1899, S. 409—442.

schon Duchesne[1] bemerkt hat, eine Anlehnung an die Passio. Nach Wilhelm Meyer[2], dem ich zustimme, ist die Legende in der Zeit von Gregor von Langres (506/7—539/540) bis Gregor von Tours entstanden.

Die Passio gehört in den sogenannten Irenäuskreis, zu dem vier Legendengruppen zählen, die von Valence (Felix, Fortunatus, Achilleus), Besançon (Ferreolus und Ferrucio), Langres-Dijon (Benignus und die Tergemini Eleusipp, Meleusipp und Speusipp) und Autun-Saulieu (Symphorian und Andochius, Thyrsus, Felix). Duchesne schreibt (a. a. O. I, S. 49 ff.) die meisten dieser Legenden einem Fälscher des 6. Jhrhds. zu. Es stammen aber nur die Benignus- und die Andochiuslegende von demselben Verfasser her, ja bilden ursprünglich eine Einheit. W. Meyer hat diese beiden in der um 900 geschriebenen Handschrift Farfa 29 (jetzt Rom, Bibl. Vittorio Emanuele 341), noch ungetrennt vorgefunden. Auf dieser Fassung fußt unsere Passio, die nach Inhalt, Aufbau und Wortlaut starke Benutzung der Passiones Benigni und Andochii verrät.

Noch auffallendere Ähnlichkeit zeigt die Passio Ferreoli et Ferrucionis dem Inhalte nach mit der Passio Felicis. Die Lebensschicksale der Blutzeugen von Valence sind die gleichen wie die der Besançoner Märtyrer. Wie W. Meyer nachgewiesen hat (a. a. O. S. 70f.), ist die Passio Felicis, die Gregor von Tours nirgends erwähnt und noch nicht zu kennen scheint, Beda aber vorlag[3], eine Kopie der Ferreolusgeschichte[4].

In den Hss. Rouen 1379 und Rom. Reg. lat. 541 fehlt bei der Erwähnung des hl. Irenäus die Angabe, daß er auf Befehl des hl. Johannes aus Ephesus nach Lyon gekommen sei, und damit die unmittelbare Anknüpfung an die Apostel. Auf diese sicherlich älteste Fassung der Passio A (BHL. Suppl.² 2903b) geht zurück die von den Bollandisten an dritter Stelle genannte

---

1) Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I², 1907, S. 54.

2) Die Legende des hl. Albanus (Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, hist.-phil. Klasse, Neue Folge VIII, Nr. 1, 1904, S. 62—71).

3) H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge, Paris 1908, S. 168f.

4) Umgekehrt mit nicht stichhaltigen Gründen H. Günter, Legenden-Studien, 1906, S. 93.

Passio B (BHL. 2905), die sich in den Hss. des 12. Jhrhds. Namur 53 aus St. Hubert und Brüssel 9289 aus S. Lorenz in Lüttich findet. Sie unterscheidet sich nur im Wortlaut, nicht sachlich, wenig von ihrer Vorlage.

Passio C (BHL. 2904).

3 Handschriften: Paris, Nouv. acqu. lat. 2188, s. XII, fol. 91, ein Lektionar der Kirche St. Johann zu Besançon; Besançon 815, s. XV, fol. 126; Brüssel 8927, s. XVII, fol. 211ᵛ—215 (Abschrift der Bollandisten).

Überarbeitung von A. Die stärkere Hervorhebung der Sendung der Märtyrer durch Polykarp, den Schüler des hl. Johannes (Besançoner Kirchenpatron), die stärkere Verherrlichung der Stadt Besançon, die genauen Ortsschilderungen, breit ausmalende Erzählung und Einschiebsel sind untrügliche Zeichen einer lokalpatriotischen Bearbeitung, die die Märtyrer in ein glänzendes Licht stellen wollte. Verfasser ist wohl der Autor der Lektionen von St. Johann in Besançon, aus dem 12. Jhrhd., der ältesten Überlieferung der Passio. Der Wechselgesang am Schluß der Lektionen hat im allgemeinen aus A durch Vermittlung von C geschöpft, doch zeigt eine Stelle auch unmittelbare Benutzung von A, was sich am besten wohl durch gleichzeitige Entstehung aus einer Feder erklärt.

2. Bischofsviten. Während die Passio der Blutzeugen von Besançon eine reiche und verhältnismäßig alte Überlieferung gefunden hat, sind die Lebensbeschreibungen der Bischöfe dieses Sprengels heute außer den Vitae des Antidius und Claudius nur in einem Besançoner Lektionar aus dem 15. Jhrhd. (Besançon 815) erhalten; für Desideratus und Migetius fehlt jetzt jede handschriftliche Überlieferung. Der Quellenwert ist aber bei all diesen Viten sehr gering.

Die kurze Vita des Desideratus (BHL. 2140) ist zum größten Teile wörtlich aus der im 8. Jhrhd. verfaßten Vita Lupi Senonensis c. 2—5 (SS. R. Merov. 4, 179f.; vgl. 7, 827ff.) abgeschrieben. Der Name Chrysopolis für Besançon, der sonst nicht vor dem 9. Jhrhd. begegnet, weist wohl frühestens in die Karolingerzeit.

Germanus (BHL. 3483). Wie Duchesne (Fastes III, 208) schon bemerkt hat, ist der Name des Germanus, den die örtlichen Litaneien enthalten, vielleicht kein anderer als der des Abtes Germanus

von Granfelden bei Basel († um 675), und der angebliche Bischof von Besançon der Bischofskataloge (eb. 198ff.; MG. SS. 13, 370ff.) und der Vita verdankt seinen Ursprung wohl nur in Baume-les-Dames ruhenden Reliquien des Abtes, von dessen geschichtlichem Dasein man in Besançon trotz der alten Passio (SS. R. Merov. 5, 25ff.) nichts mehr wußte. An Grandfontaine anknüpfende Legenden wurden durch den bekannten Legendenzug des Kephalophoren ausgestaltet.

Keinem Heiligen der Diözese ist ein so verbreiteter Kult zuteil geworden wie dem Bischof Antidius. Auch in anderen Diözesen weihte man ihm zahlreiche Gotteshäuser. Seine Biographie wurde oft abgeschrieben und auch benutzt in den Chroniken des Sigibert von Gembloux (SS. 6, 305) und Hugo von Flavigny (SS. 8, 304ff.), im Speculum historiale des Vincenz von Beauvais (20, 3 in der Nürnberger Ausgabe von 1483), der sowohl Sigibert wie die Vita Antidii selbst ausgeschrieben hat, und — wohl mittelbar — von Petrus de Natalibus in seinem Catalogus sanctorum 8, 32.

14 Handschriften: Troyes 1248, s. X/XI; Brüssel 9289, s. XII, aus St. Lorenz in Lüttich, fol. 103ᵛ—105ᵛ (gekürzt); Troyes 1, s. XIII. in., aus Clairvaux; Paris 11757, s. XIII, fol. 151—154; Dijon 640, s. XIII, aus Cîteaux, fol. 121; Namur 15, s. XIII. in. (gekürzt); Trier Seminarbibliothek 36, s. XIII, aus St. Maximin, fol. 183—189ᵛ (ohne Prolog); Lille 450, s. XIV, fol. 159 (ebenso); Paris Nouv. acqu. lat. 2189, fol. 309—311 von einer Hand des 14. Jhrhds.; Paris 14651, s. XV, aus St. Victor in Paris, fol. 79—83; Trier, Stadtbibliothek 1178, s. XV, fol. 124—131; Besançon 815, s. XV, fol. 254 (nur das 3. Kapitel); Wien, ehemalige K. k. Familien-Fideikommißbibliothek 9397ᵃ (Sanctilogium des Johannes Gielemans) von 1479; Paris, Sammlung Duchesne 83, s. XVII, fol. 331; Brüssel 8927, s. XVII, fol. 215—218 (Abschrift der Bollandisten).

Die Vita, welche bisher stets dem 11. Jhrhd. zugeschrieben worden ist (s. Henschen, AA.SS. Junii 5,40), kann nach meiner Ansicht auch schon im 10. Jhrhd. entstanden sein.

Die Chrocuslegende[1] wird in der Fassung Fredegars 2, 60 (SS. R. Merov. 2, 84f.) vermerkt. Außer Antidius erleiden nach Legenden noch den Märtyrertod durch Chrocus die Bischöfe Privatus von Gévaudan (BHL. 6932—6942) und Desiderius von Langres (eb. 2145), der Archidiakon Valerius von Langres

1) Vgl. darüber Gabriel Monod, Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne I, S. 95—97.

(BHL. 8496), endlich aus der Gegend von Autun Florentinus und Hilarius (BHL. 3033—3039). Diese Passionen lassen nicht alle unter sich eine geschlossene Abhängigkeit erkennen. Die Passio Valerii ist ihrer ganzen Anlage nach, wie auch zahlreiche wörtliche Anlehnungen beweisen, eine Nachbildung der Passio Desiderii des Warnahar aus dem Anfang des 7. Jhrhds., die noch kein Wort über Valerius enthält. Die Vita Antidii lehnt sich außer an Fredegar an die Leidensgeschichte des Valerius an. Es ergibt sich so die Folge Desiderius-Valerius-Antidius.

Die Darstellung der Passio Antidii ist lebhaft und geschickt, die Schilderungen sind anschaulich, so die Beschreibung Besançons. Etymologien, griechische Ausdrücke, der gekünstelte Satzbau, die Reimprosa lassen den Biographen als nicht ungelehrt erscheinen.

Die Vita des Bischofs Protadius (BHL. 6974), der 614 am Konzil von Paris teilnahm, ist lange nach seiner Zeit geschrieben worden. Auch hier kehrt die Bezeichnung Chrysopolis für Besançon wieder. Die Angaben des Verfassers beruhen teils auf schriftlichen Quellen, teils auf Erfindung. Er redet von Briefen des Papstes Gregors des Großen an den Heiligen, die noch im Register Gregors enthalten seien. Der Name Protadius findet sich aber in den erhaltenen Registerauszügen nicht, wohl aber ein Brief an Protasius von Aix (MG. Epist. 1, 428), der den Verfasser vielleicht zu seinen falschen Angaben veranlaßt hat. Die Mitteilungen über das sogenannte Ritualbuch des Protadius gehen auf das Ordinarium antiquum ecclesiae Bisuntinae[1] zurück, das aber wenigstens in der vorliegenden Gestalt nicht vor dem 11. Jhrhd. entstanden sein kann, weil der Erzbischof Hugo von Salins (1031—1067) und Papst Leo IX. (1048—1054) darin vorkommen; eine Menge anderer Angaben macht es unmöglich, daß es auch nur zur Hälfte von Protadius stammen kann. Die Behauptung, der König Chlothar habe stets nach dem Rate des Heiligen gehandelt und ihn in seinen noch erhaltenen Briefen 'pater et dominus' genannt, beruht für die letztere Angabe vielleicht nicht auf Erfindung, wenn auch keiner dieser Briefe erhalten ist. Denn die erwähnte Anrede begegnet in der Tat in Briefen der Könige an Bischöfe in der Mero-

1) Gedruckt von Dunod, Histoire des Sequanois, Paris 1735, Preuves S. 18 bis 53, und Richard, Histoire des diocèses de Besançon et de Saint Claude I, Besançon 1847, S. 568—622.



wingerzeit (Beispiele MG. Dipl. Merov. S. 16, 43. 34, 8; MG. Epist. 3, S. 141, 14. 207, 32. 212, 14), und Chlothar II. (584—629) war wirklich Zeitgenosse des Protadius.

Die Vita des Donatus (BHL. vor und bei 2312) ist eine Erweiterung der kurzen Angaben des Jonas von Bobbio in der Vita Columbani 1, 14 [1], dessen Bericht über seinen Zeitgenossen Donatus wird zu einer selbständigen Vita für den Gebrauch am Festtage des Heiligen umgearbeitet; die Abweichungen von Jonas sind belanglos. Donatus wird als Mönch zwischen den Kanonikern geschildert, woraus man schließen darf, daß ein Mönch, sicher von St. Paul in Besançon, wo die Gebeine des Heiligen ruhten, die Vita schrieb; das geht auch aus den näheren Mitteilungen über die Gründung des Klosters hervor. Auf einer örtlichen Überlieferung könnte es allenfalls beruhen, wenn er den Namen einer Schwester des Donatus kennt, der Äbtissin Sirudis von Notre-Dame in Besançon; Jonas berichtet wohl von zwei Schwestern, aber ohne Namensangabe und weiß nur von ihrem Leben in der Welt. Zum Schlusse wird der Todestag des Donatus angegeben; es ist verdächtig, daß am gleichen Tage, dem 7. August, das Fest des Donatus von Arezzo (BHL. 2289—2296) gefeiert wird.

Die Vita des Nicetius (BHL. 6093) enthält viele Berührungspunkte mit der Vita Protadii. Ein Abhängigkeitsverhältnis läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen. Ich vermute, daß beide Lebensbeschreibungen denselben Verfasser haben. Anknüpfend an die Erzählung des Jonas über Columbans Verbannung nach Besançon erdichtet der Autor der Vita Nicetii die Geschichte einer Freundschaft des Bischofs mit dem großen Iren, dem das Exil in Besançon zum Paradies geworden sei; Jonas verliert über Nicetius kein Wort! Die ganze Vita beruht auf Erfindung. Entstanden ist sie nach der Vita Antidii, auf die angespielt wird, und wohl vor dem Aufkommen des ausschließlichen Wahlrechts der Domkapitel (12./13. Jhrhd.), wie aus der Angabe c. 3 hervorzugehen scheint, wonach das Recht der Bischofswahl in Besançon immerdar dem Klerus und Volk zustehen soll.

Migetius (BHL. 5958). 'Vie tout à fait fabuleuse', nennt Molinier (a. a. O. I, S. 138) die Vita mit Recht. Spätere Verhältnisse

1) Ed. Krusch, Jonae Vitae sanctorum, S. 174ff.

werden unbedenklich in frühere Zeit verlegt. So soll Migetius, der angebliche Nachfolger des im 7. Jhrhd. lebenden Donatus, den Diözesanbezirk in Archidiakonate eingeteilt haben, was vor dem 9. Jhrhd. nirgends geschehen ist. Wenn die Vita ein von der Kaiserin Helena übersandtes, von dem Papst erneuertes Privileg des Patriarchen Macarius von Jerusalem erwähnt, so scheint eine Beziehung zu der Translatio brachii S. Stephani Vesontionem (BHL. 7873) vorzuliegen; doch ist dort von einem Privileg nicht die Rede.

Duchesne stellt die Geschichtlichkeit des Bischofs überhaupt in Frage (Fastes 3, 214). Er sieht den Namen Migetius in der Bischofsliste nur als eine schlechte Schreibung für Nicetius an. (Parallelfall bei einem angeblichen Bischof von Tarantaise, Fastes 1², S. 244, Anm. 4). Der Name kommt aber als der eines Bischofs des Nachbarsprengels Langres um 610 vor: Mietius, Miechius[1]. Ob dieser hier als Bischof von Besançon auftritt?

Die Überlieferung über Claudius (BHL. 1840—1846) zeigt kein einheitliches Bild (vgl. Duchesne, Fastes III, S. 206f.). Sicher ist nur, daß im Anfange des 6. Jhrhds. (517) ein Claudius Bischof von Besançon war. Ob dieser der in den Abtkatalogen von St. Claude (SS. 13, 743 ff.[2]) etwas zu spät angesetzte Abt von St. Claude ist, ob zwei Bischöfe dieses Namens anzusetzen sind, oder ob der Bischof des 6. Jhrhds. mit einem späteren Abt zu einer Person verschmolzen ist, läßt sich nicht mehr entscheiden.

Vita A (BHL 1840). Wenige ausschmückende Worte umranken folgendes knappe Lebensbild. Der dem fürstlichen Geschlechte von Salins entstammende fromme und gelehrte Claudius wird zum Bischof von Besançon gewählt, zieht sich aber später in das Kloster des hl. Eugendus im Jura (später nach ihm St. Claude genannt) zurück, wo er 626 unter dem Pontifikate des Papstes Johannes, der die Besitzungen des Klosters durch ein Privileg bestätigte, Abt wurde, an einem 6. Juni starb und zur Zeit des Verfassers 554 Jahre tot war. — Die frühestens im 9. Dezennium des 12. Jhrhds. als Einleitung zu den folgenden Mirakeln verfaßte Vita kann keine Glaubwürdigkeit beanspruchen. 626 war kein Johannes, sondern Honorius I. Papst (625—638), dessen zweiter Nachfolger ein Johannes

1) Vita Columbani 1, 20, ed. Krusch, Jonas S. 196, 24 mit Anm. 2.

2) Über andere Ausgaben siehe Poupardin, Le Moyen Âge 16, 1903, S. 369 Anm. 1.

war (der IV. 640—642). Daß also damals der Papst die Besitzungen des Klosters durch ein Privileg bestätigt habe, kann nicht wahr sein, ganz abgesehen davon, daß päpstliche Privilegien in der fränkischen Kirche der Merowingerzeit nur sehr selten begegnen.

Die Vita B (BHL. 1841—1843) ist eine im 13. oder 14. Jhrhd. von einem Mönch von St. Claude hergestellte Bearbeitung der Vita A.

4 Handschriften: Paris Nouv. acqu. lat. 2189, ein Lektionar der Kirche St. Johann zu Besançon, fol. 306v—308, datiert von 1342; Paris 915, s. XV, fol. 3v—10 (BHL. 1842); Wien 7436, s. XVI, S. 6a bis 10a mit einem Zusatz aus Petrus de Natalibus; Rom, Bibl. Alessandrina 93, s. XVI/XVII, fol. 701.

Eine überschwengliche, alles übertreibende Rede in Reimprosa charakterisiert den begeisterten Lobredner. Der Verfasser hat, wie er angibt, die im Kloster ruhende schriftliche Tradition über Claudius benutzt, so namentlich die angeblichen Schriften des Claudius und seines Nachfolgers Rusticus, außerdem eine Urkunde Chlodovechs. Der gereimte Abtkatalog des Klosters ist ihm bekannt gewesen. Abweichend von A ist von einem Papstprivileg keine Rede. Der Papst wird dagegen um die Bestätigung der Abt- und Bischofswahl gebeten. Ganz besonderes Gewicht wird auf die urkundliche Sicherstellung der Abgabepflicht des Fiskus an das Kloster gelegt, die Claudius durch einen Besuch bei Chlodovech in Paris erwirkt habe. Auch in den Zeitangaben weicht die Vita B von A ab. Claudius wird in B 626 Bischof und erst später Mönch von St. Claude. Weitere Daten scheinen aus dem Prosa-Abtkatalog zu stammen. Die Unterlagen der Vita sind aber nicht alt und glaubwürdig. Weder der Bischof noch der Abt bedurften in jener Zeit der päpstlichen Approbation. 626 soll Claudius Bischof von Besançon geworden sein und das Amt sieben Jahre verwaltet haben; 627 ist aber Donatus sicher bezeugt. Die wie alle Schenkungen an das Kloster vor Karl dem Großen nicht erhaltene Urkunde Chlodovechs hat dem Kompilator des in Prosa geschriebenen Abtkataloges von St. Claude noch vorgelegen (12. Jhrhd.). Die Urkunde ist, wie das in der Vita mitgeteilte Eingangsprotokoll ohne weiteres beweist, zweifellos eine Fälschung gewesen.

Vita C (BHL. 1846) liegt in Handschriften: Tours 1029, s. XV; Avignon 1356, fol. 53—57 vor. Der vollständige Abdruck in Drucken

der Legenda aurea aus der Normandie von 1507, 1518 und 1546 ist mir unzugänglich gewesen. Soweit der unvollständige Text des Surius ein Urteil gestattet, ist diese Fassung nur ein Auszug aus B und ohne Belang.

3. Von anderen Heiligen des Sprengels ist zunächst Lautenus (BHL. 4800) zu nennen.

Handschriften: Troyes 1248, s. X/XI; Brüssel 9120, s. XII, fol. 38 bis 39; Paris 12601, s. XII, fol. 151—153; Paris, Arsenal 162, s. XII, aus St. Arnoul de Crépy-en-Valois, fol. 131—132ᵛ.

Die Vita des Lautenus, der im 6. Jhrhd. die Klöster Siesia (heute St. Lothain bei Poligny, dép. Jura) und Maximiacus (wohl Mesnay, dép. Jura, arr. Poligny, cant. Arbois) gegründet haben soll, kann keine Glaubwürdigkeit beanspruchen. Der Hagiograph gibt sich keineswegs, wie der Herausgeber (AA. SS. Nov. 1, 284 bis 286) de Smedt will, als Schüler des Heiligen aus. Sein Werk würde ihn auch Lügen strafen. Wie Parallelen beweisen, kennt er die vor 585 verfaßte Vita Hilarii des Venantius Fortunatus und die Dialoge Gregors des Großen. Ist es somit ausgeschlossen, daß die Vita vor dem 7. Jhrhd. verfaßt ist, so geht aus der Sprache und der Art der Erzählung unzweifelhaft hervor, daß sie nicht vor dem 9. Jhrhd. hergestellt worden ist, offenbar, um die fehlende Überlieferung über den Heiligen zu ersetzen. Ich vermochte ferner die Benutzung der Vita Antonii des Athanasius in der Übersetzung des Euagrius, der Vita Hilarionis des Hieronymus und der vielgelesenen Vita Martini und der Dialoge des Sulpicius Severus festzustellen.

Deicolus (BHL. 2120/21).

Handschriften: London, Britisches Museum Add. 21917, s. XI, aus Luxeuil, fol. 51—71ᵛ; Dijon 643, s. XII, aus Cîteaux (Bruchstück); Paris 16734, s. XII, aus Chaalis, fol. 121—126; Paris 17005, s. XII, aus dem Kloster der Feuillants, fol. 121ᵛ—126ᵛ; Montpellier 1, Bd. 4, s. XII/XIII, aus Clairvaux, fol. 133—138; Paris 11758, s. XIII, fol. 122ᵛ—128; Wien, ehemalige k. k. Familienfideikommißbibliothek 9397ᵃ (Sanctilogium des Johannes Gielemans von 1479, fol. 447—447ᵛ; Münster 20, s. XV, fol. 197—198 (enthält nur den Auszug des Vincentius Bellovacensis, Spec. hist. 24, 2—5); Besançon 815, s. XV (Auszug, ohne Prologe); Amiens 467, s. XVII, fol. 119—130 (BHL. 2121); Paris, Collection Duchesne 72, s. XVII, fol. 117 (Auszug, BHL. 2121); Brüssel 7569, fol. 176—183 (BHL. 2121) und 8919, fol. 17—22ᵛ, enthalten Abschriften der Bollandisten, s. XVII.

Nach der Urkunde Heinrichs II. vom 21. Juni 1016 (MG. Dipl. 3, 451, Nr. 353), einer fast wörtlichen Wiederholung der dem Kaiser vorgelegten, jetzt verlorenen Immunitätsurkunde Ludwigs des Frommen[1] verdankt das Kloster Lüders (dép. Haute Saône, arr. Lure) einem Deicolus seine Entstehung, der es auf königlichem Boden erbaut habe.

Die Vita Deicoli (teilweise SS. 15, 675—682) enthält eine Biographie dieses Klostergründers und eine Geschichte des Klosters bis zum Ausgange des 10. Jhrhds. Der unbekannte Autor, ein Insasse des Klosters Lüders, doch wohl nicht Mönch, schrieb um das Jahr 1000 auf Veranlassung des Abtes Werdolf, der im Jahre 960 an die Spitze des Klosters getreten war. Die Vita verrät durch zahlreiche griechische Ausdrücke und antike Vergleiche und Wendungen einen gelehrten Verfasser, der sich auch mit Philosophie beschäftigte. Die Sprache ist besonders im Anfange sehr gesucht und zeigt poetischen Schwung.

Die Lebensbeschreibung des Deicolus ist zum größten Teile glatt erfunden. Außer der Vita Columbani half dem Hagiographen bei dieser Arbeit besonders die Vita Galli des Walahfrid. Deicolus wird zum Bruder des Gallus gemacht, der mit diesem in die Verbannung geht, dem Meister Columban in die Verbannung folgend. Die ferneren Schicksale des Deicolus sind dem Lebensgang des Gallus nachgebildet; aber Deicolus wird weder in der Vita Columbani, noch in der Vita Galli genannt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Abt Deicolus, dem mit zwei anderen die bald nach 675 verfaßte Vita des Abtes Germanus von dem nahen Granfelden gewidmet ist (SS. R. Merov. 5, 33), der in unserer Vita verherrlichte Abt von Lüders ist. Der Autor erweist sich als sehr schlecht unterrichtet. Die Abtreihe Deicolus, Columbin, Icca umspannt bei ihm die Zeit von Columban († 615) und Chlothar II. († 629) bis zu Lothar II. († 869), das sind mehr als 200 Jahre! Columbin ist nur aus dieser Vita bekannt, und der Name ist sicher nur in Anlehnung an Columban erfunden. Völlig entstellt tritt uns das Schicksal Lothars II. entgegen.

Die Vita wurde nicht nur erfunden, um den Gläubigen als Erbauungslektüre zu dienen, sondern sie verfolgt vor allem auch

1) Vgl. Edmund Stengel, Die Immunität in Deutschland 1, 1910, S. 291, 304, 566, 683; Mühlbacher, Regesten² I, S. 856.

praktische Ziele. Das Bestreben des Verfassers geht dahin, den Besitz und die Rechte des Klosters sicherzustellen. Er stützt sich dabei auf ein Diplom Ottos des Großen vom 6. April 959[1], worin dieser dem Abt Baltramn und dessen Kongregation an Stelle des ungeeigneten Alanesberg das verfallene Lüders überträgt. Es ist interessant, festzustellen, wie der Hagiograph diese Urkunde für seine Zwecke ausgebeutet und erweitert hat. Die Besitzungen des Klosters, welche Otto nach der Urkunde von den elsässischen Grafen Eberhard und Hugo erhalten hatte, sucht er als von altersher Lüders rechtmäßig zustehend zu erweisen. Der Gründer des Klosters, Deicolus, erhielt nach ihm den Grund zum Bau der Niederlassung von der Witwe des 'praepotens vassalus Weifharius' zum Geschenk. Weifhar war nämlich — so fabuliert der Verfasser — eines furchtbaren Todes gestorben, weil er den Heiligen, der seine Kirche zum Gebet benutzt hatte, entmannen wollte, und die Witwe suchte durch das Geschenk ihres Gatten Seelenheil zu retten. 'In multorum praesentia' nahm Deicolus die Ländereien an. Das ist dem Biographen aber nicht genug. Auch andere Besitzungen des Klosters werden sichergestellt. Der König Chlothar (es kann nur der zweite dieses Namens, 584—629, gemeint sein) soll sich einst auf der Jagd zu dem Heiligen verirrt haben und hocherfreut darüber, mit einem Schüler des berühmten Columban zusammengetroffen zu sein, dem hl. Stifter seinen umliegenden Besitz, so auch Bredanas, und weil dort kein Wein gezogen wird, sein Gut bei S. Antonius übergeben haben. Die bekannte Jagdgeschichte, die sich in vielen Heiligenleben findet! Mit der Übersiedlung der dem Abte Baltramn unterstehenden Mönchskongregation nach Lüders gehen nach Ottos Privileg auch die alten dem Kloster zustehenden Rechte und Pflichten auf das neue über. Auch der Patron soll derselbe sein, nämlich Petrus, dem zu Ehren in Lüders eine Kirche zu bauen ist. Der Verfasser der Vita stellt den Vorgang anders dar. Er sagt, als Baltramn seinen Neffen Werdolf nach Lüders geschickt habe, um nachzusehen, ob der Ort sich zur Klosterniederlassung eigne, habe er die Nachricht mitgebracht, das Kloster sei dem Papste unterworfen und zinspflichtig und unterstehe der Vogtei des Kaisers. Dadurch soll Lüders als päpst-

1) MG. Dipl. 1, 279, Nr. 199; Boehmer-von Ottenthal, Regesten 266.

liches und im königlichen Schutze stehendes Kloster erwiesen werden, und Otto soll diese Rechtsstellung lediglich bestätigt, alles nur wieder hergestellt haben, 'sicut ab inicio constructionis loci fuit'. Um das Alter dieser Privilegien zu einer unumstößlichen Tatsache zu machen, erfand der Autor eine Reise des Deicolus nach Rom, wo der Papst dem berühmten Heiligen ein Privileg ausgestellt habe, worin das Kloster gegen Zins in den päpstlichen Schutz gestellt wird und alle die in der Urkunde Ottos erwähnten Rechte der Niederlassung verbürgt werden. Unbedenklich verlegt der Fabulist diese Dinge aus dem 10. ins 7. Jhrhd.; wie im 10. Jhrhd. habe Lüders schon im 7. für seine Vorrechte als päpstliches Eigenkloster an Rom jährlich 10 Schillinge zahlen müssen; auch den Wortlaut des angeblich älteren Privilegs gestaltete der Fälscher nach seiner Vorlage von 959. Deicolus hat nach seiner Angabe ausdrücklich bestimmt, daß alle seine Nachfolger jener Zinspflicht nachzukommen hätten. Auch die freie Abtwahl hat nicht erst Otto dem Kloster verbrieft; nein, schon Deicolus wurde sie vom Papste zugestanden, 'quamdiu mundus steterit'. Ebenso brauchte Otto die Eximierung des Klosters aus dem Diözesanverband nur zu bestätigen; denn der Begründer des Klosters hatte die Vergünstigung schon vom Papste erlangt. Besonderen Nachdruck legt der Fälscher auf den Nachweis, daß Ottos Königsschutz eigentlich eine selbstverständliche Pflicht dieses Herrschers ist; der Papst habe in dem erwähnten Privileg ausdrücklich bestimmt, daß derjenige, 'qui Romanum imperium ministrat' (so hier vor 800!), die Vogtei über Lüders ausüben solle. Allen Königen und Optimaten ist es bei Strafe des Bannes verboten, in die Verhältnisse des Klosters einzugreifen. Bei der Darstellung der älteren wie der jüngeren Klostergeschichte bemüht sich der Verfasser zu zeigen, wie schlecht es denjenigen ergangen sei, die gegen dieses Verbot gehandelt haben.

Die dem Diplom Heinrichs II. von 1016 zugrunde liegende verlorene Urkunde Ludwigs des Frommen für Lüders war dem Verfasser offenbar nicht bekannt.

Ermenfredus (BHL. 2608; unvollständig [bis zur Mitte von § 24] in Besançon 815, s. XV.) war nach der Vita (AA. SS. Sept. 7, 116—122) ein Nachkomme des von Eustasius bekehrten Waraskerfürsten Iserius, kam an den Hof Chlothars (II.), nahm aber bald

nach Unterweisung durch den Abt Waldebert von Luxeuil aus dessen Hand das Mönchsgewand und zog sich nach Cusance (auch Cuisance genannt, am Cusancin, arr. et cant. Baume-les-Dames, dép. Doubs), einem ihm als Erbgut zugefallenenen, St. Stephan in Besançon unterstellten, verlassenen Frauenkloster zurück, wo er bald dreißig Mönche unter sich hatte und die neue Zelle Luxeuil unterstellte.

Dies der wesentlichste Inhalt der Vita Ermenfredi. Als ihr Verfasser nennt sich ein Propst Egilbert von Cusance. Er betont wiederholt seine Wahrheitsliebe und gibt an, noch Schüler des Heiligen, der im 7. Jhrhd. gelebt haben soll, gekannt zu haben. Doch beweisen der Widmungsbrief sowie Stil und Inhalt der Vita, daß er weit später geschrieben haben muß. Die Empfänger des Widmungsbriefes — Loetricus, Melinus, Waldegisus, Ingradus von Luxeuil — sind außer dem letzten alle für die erste Hälfte des 9. Jhrhds. bezeugt durch einen Widmungsbrief des Angelomus von Luxeuil (MG. Epist. 5, 619ff.: Leotric, Mellinus) und durch die Nomina fratrum de coenobio Luxovium im Reichenauer Verbrüderungsbuch (MG. Libri confraternitatum S. 209, 2. 211, 18), und auch der Name des Verfassers kommt dort als Agilbertus vor (208, 28 neben Agobertus 208, 5 und Egibertus 208, 33), so daß man die Echtheit des Widmungsbriefes und die Entstehung der Vita im 9. Jhrhd. als zutreffend annehmen darf.

Bei einem Zeitabstand von zwei Jahrhunderten finden sich in der Vita manche Angaben, die im Widerspruch mit gesicherten Tatsachen stehen. So wird z. B. Iserius von Eustasius bekehrt, also nach 615; sein Erbe ist aber Ermenrich, dessen Söhne Ermenfred und Waldelenus 'adulti' (!) am Hofe Chlothars II. (613—629) leben.

Egilberts Absicht war neben der Schaffung einer würdigen Lebensbeschreibung, die Zelle Cusance als von altersher unter Luxeuil stehend zu erweisen. Sie begegnet sonst zuerst im 9. Jhrd. in den Gesta abbatum Fontanellensium zwischen Luxeuil und der davon abhängigen Zelle Fontaines und dem ebenfalls von Columban gegründeten Annegray (MG. SS. 2, S. 299, 6; ed. Loewenfeld S. 59).

Als Geschichtsquelle von Belang kommt Egilberts Werk, in dem mancherlei seltsame, verfehlte Etymologien auffallen, nicht in Betracht. Allenfalls mögen ein paar nicht vom Verfasser selbst er-

fundene örtliche Überlieferungen darin enthalten sein. Was er an Brauchbarem mitteilt, hat er Jonas' Vita Columbani entnommen, der er hier und da auch im Wortlaut folgt; bedenklich erinnern an den von Jonas (I, 14) erwähnten Herzog Waldelen, den Vater des Bischofs Donatus von Besançon, der gleichnamige Bruder des Ermenfred und ihre Mutter Waldalena. Auch die Lektüre Gregors des Großen und die Regula s. Benedicti blieben nicht ohne Einfluß auf die Vita.

Anatolius (BHL. 422, Hs. Besançon 815 s. XV). Dürftig ist der Inhalt dieser geschichtlich wertlosen Vita. Anatolius, ein Schotte, wurde Bischof, aber dann 'peregrinus pro Christo'. Von Rom kommend, gelangte er einst in das schöne Tal von Salins (dép. Jura, cant. et arr. Poligny). Auf seinen Wunsch schenkte ihm Gott hier den Tod. An seinem Grabe geschahen viele Wunder.

Der Verfasser, ein Geistlicher des 11. Jhrhds. aus Salins, sagt selbst, daß er auf Grund mündlicher Tradition schreibe. Den Namen Anatolius tragen mehrere Heilige. Vielleicht waren Reliquien eines solchen in Salins, deren Zugehörigkeit später vergessen wurde, so daß man ihn für einen besonderen einheimischen Heiligen hielt, für den dann auch die Vita erdacht wurde wie bei Germanus von Besançon (siehe S. 383f.). Der Verfasser hat nicht allzugroße Erfindungsgabe entwickelt. Da Salins an einer alten, von Rompilgern viel begangenen Straße nach Italien lag, ließ er den Heiligen als Rompilger nach Salins kommen. Für Schotten, das heißt Iren, gab man im Mittelalter so manche Heilige aus, über die man wenig wußte, selbst wenn der Name so offensichtlich dem widersprach wie bei Thrudpert und Rupert, und zudem hatten die Iren in Burgund ihre ersten Niederlassungen auf dem Festlande gegründet. So wurde auch Anatolius zu einem Schotten gemacht, obwohl der Name ein griechischer war, der allerdings auch im Abendland nicht ganz fehlt.

Maimbodus (BHL. 5176). Der Schotte Maimbodus — so berichtet die Vita — der sich nach Gallien begeben hatte, um Mönch zu werden, wird bei einer Quelle Calebrunnia in Burgund von Räubern ermordet. Sein Leichnam wird in der Basilika des hl. Petrus zu Domnipetra (Dampierre-les-Bois, dép. Doubs, arr. Montbéliard, cant. Audincourt) beerdigt, nach einiger Zeit aber auf Befehl des Erzbischofs Berengar von Besançon (seit frühestens 895) und auf

Wunsch eines Grafen Adzo, auf dessen Gut der Leichnam vorher geruht hatte, nach Mömpelgard (Montbéliard, dép. Doubs) gebracht.

Die Passio Maimbodi wurde im 11. Jhrhd. von einem Geistlichen aus Mömpelgard geschrieben. Der Verfasser, dem das Mißgeschick begegnet, einen Mann mit deutschem Namen zu einem Schotten zu machen, wußte über Maimbodus nicht mehr als die Translation seiner Reste nach Mömpelgard[1], und damit verband er vielleicht an eine Quelle Kaltenbrunn anknüpfende Überlieferungen[2]. Der Verfasser war Romane. Mit den Deutschen steht er sich nicht gut, er nennt sie 'sine pietate et misericordia'. Er kennt die Vita Deicoli und die Vita Anatolii. Außerdem finden sich Anklänge an Gregors Dialoge, die Vita Columbani und die Passio Ferreoli et Ferrucionis.

Das Ergebnis dieser Prüfung der Entstehung der Viten ist, daß unsere Kenntnis der Zustände und Vorgänge in der Römer- und Merowingerzeit durch sie keine Bereicherung erfährt. Keine Vita gehört der Zeit an, in welche die Heiligen gesetzt werden; mit Ausnahme der Passio Ferreoli et Ferrucionis sind alle in der Karolingerzeit oder noch später verfaßt. Außer der Vita Ermenfredi, als deren Verfasser sich ein Propst Egilbert von Cusance bezeichnet, sind alle anonym überliefert. Der Entstehungsort läßt sich überall erkennen. Ihre Entstehung verdanken die Heiligenleben wohl dem Wunsche, zum Feste des Heiligen eine Gedächtnisschrift und eine Erbauungslektüre zu erhalten; bei den umfangreichsten freilich, den Vitae Deicoli und Ermenfredi, haben auch materielle Zwecke mitgespielt, die Absicht, Besitz- und Rechtsverhältnisse als in frühe Vergangenheit zurückgehend zu erweisen und damit aus der Geschichte zu sichern.

---

1) Vgl. darüber L. Viellard, Documents et mémoires pour servir à l'histoire du territoire de Belfort, Besançon 1884, S. 3 und Document Nr. 33.

2) Etwa Froidefontaine am Rhonekanal, arr. Belfort(?). 1105 erbaute Ermentrude, die Witwe des Grafen Dietrich von Mömpelgard, hier ein Kloster 'Frigidus fons' und unterstellte es Cluny; s. Trouillat, Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bale I, Porrentruy 1852, S. 220—223; Schöpflin, Alsatia diplomatica I, 1772, Nr. 235 und 237.

Zur Beurteilung der Persönlichkeit und der Entwicklung der Ordensidee des hl. Dominikus

Von Berthold Altaner, Breslau

Das Erscheinen der neuen Dominikusbiographie von Scheeben[1] ist im Hinblick auf die bis dahin geschriebenen Lebensgeschichten des Heiligen als erfreulich großer Fortschritt zu buchen. Die allerdings nicht immer wissenschaftliche Diktion und der zum Teil erbauliche Stil könnten leicht über den wissenschaftlichen Wert der Schrift täuschen. Tatsächlich handelt es sich um eine auf selbständiger, kritischer Durcharbeitung des gesamten Quellenmaterials beruhende, sehr ernst zu nehmende Würdigung der Persönlichkeit und der Leistungen des großen Ordensstifters. Indem ich hier auf meine Besprechung der Schrift in der „Theologischen Revue" verweise, wo auch die sonstige neueste Dominikusliteratur zusammengestellt ist, möchte ich an dieser Stelle einige kritische Bemerkungen, die sich auf die Beurteilung der Persönlichkeit des Ordensstifters und seines Werkes beziehen, veröffentlichen und meine von Scheeben wesentlich abweichende Auffassung näher begründen.

Mit Recht lehnt Scheeben jede Beziehung des Dominikus zur Ausbildung des Inquisitionsinstituts ab. Wenn er jedoch im Zusammenhang damit von einer Legende spricht, „die so oft herhalten mußte, um vor dem Predigerorden und seinem Stifter gruselig zu machen", so ist diese Stellungnahme nicht ganz gerechtfertigt. Bekanntlich wurde die Meinung, daß Dominikus der erste päpstliche Inquisitor und Wegebereiter der Inquisition gewesen sei, von Ordensschriftstellern mit Stolz als eine für den Orden überaus ehrenvolle Tatsache solange festgehalten, als in der katholischen öffentlichen Meinung das Wirken der Inquisition nicht nur als notwendig, sondern auch als überaus löblich angesehen wurde. Erst als man in der Zeit der heraufziehenden Aufklärung über die Segnungen des mittelalterlichen Glaubenszwanges grundsätzlich anders zu denken begann, hat der berühmte Echard O. P. offenbar unter dem Einfluß dieser neuen Denkweise vom historischen Standpunkte aus gegen die bisher im Orden hochgehaltene

1) H. Ch. Scheeben, Der heilige Dominikus. Freiburg, Herder, 1927. XII, 459 S. geb. 13 M.

Anschauung Stellung genommen. Ebenso ist es meines Erachtens nicht richtig, den Ordensstifter deshalb, weil er nicht mit der Ausbildung der in Südfrankreich organisierten Inquisition in Zusammenhang zu bringen ist, zum grundsätzlichen Vertreter einer nur mit rein geistigen Mitteln arbeitenden Seelsorge und Predigttätigkeit zu machen (S. 55, 225). Die enge Verbindung des Dominikus mit Simon von Montfort, die Annahme von Schenkungen, die ihm aus den konfiszierten Gütern der im Raubkriege Simons unterlegenen südfranzösischen Barone angeboten wurden, und manche andere Beobachtung lehren vielmehr, daß er hier grundsätzlich nicht anders dachte als die führenden kirchlichen Kreise jener Zeit. Gerade die Seite 94 mitgeteilte Rekonziliationsurkunde, die Dominikus einem bekehrten Albigenser ausstellte, liefert den deutlichen Beweis dafür, daß Dominikus als Ketzerbestreiter und Seelsorger ganz mit den unzureichenden Methoden jener Zeit arbeitete. Die exorbitant strengen Bußleistungen, die hier vom Konvertiten gefordert werden, sind, im Lichte der damaligen Zeit gesehen, nicht ungewöhnlich und auffallend; aber dieses Vorgehen des Dominikus zeigt uns deutlich, daß er sich nicht über das Niveau seiner Zeit, die durch ihre unpsychologische Strenge die Rückkehr der Ketzer zur Kirche ungemein erschweren mußte, erheben konnte.

Diese meine Einwendungen gegen Scheebens Beurteilung der Persönlichkeit des Heiligen treffen noch nicht den Kernpunkt, in dem ich widersprechen muß. So sehr auch der Biograph bemüht ist, in strenger Einzelkritik die Leistungen und die Bedeutung seines Helden nicht über Gebühr zu preisen, so halte ich doch die Auffassung Scheebens in zwei wichtigen Punkten, die für die Gesamtbeurteilung der Persönlichkeit und ihrer Originalität von ausschlaggebender Bedeutung sind, für nicht haltbar. Ich meine die Darstellung der Entwicklung der Ordensidee des Dominikus und seiner Armutsauffassung. Innere Anteilnahme, ja Begeisterung für den Gegenstand der Forschung sind an sich lobens- und wünschenswert, weil dann der Historiker in größerer Feinfühligkeit verschüttete oder nicht auf der Oberfläche liegende Zusammenhänge erkennen und zu vertieften Einsichten über die Motive der handelnden Personen gelangen kann. Anderseits besteht bei dieser Einstellung die große Gefahr, daß der Biograph die Bedeutung seines Helden überschätzt und eher geneigt ist,

auch dort Ursprünglichkeit des Helden und von ihm ausgehende Wirkungen zu sehen, wo andere keine ausreichende quellenmäßige Begründung für so weit gehende Behauptungen zu entdecken oder anzuerkennen imstande sind.

Für Scheeben gilt es als ausgemacht, daß Dominikus schon vor dem Jahre 1215 die Idee eines universalen Reformordens konzipiert hat. Wenn vielleicht auch nicht unter dem ausschließlichen, so doch unter dem ganz entscheidenden Einfluß des Petrus Waldes sei sein Plan von vornherein dahin gegangen, eine Reform der regulären Seelsorge, eine Reform des Weltklerus durchzusetzen (S. 177). Man müsse darum sein Unternehmen als die von dogmatischen Bedenklichkeiten gereinigte Reformidee dieses antikirchlichen Führers bezeichnen. Durch Anerkennung der berechtigten Forderungen des Waldensertums habe er den erfolgreichsten Vorstoß zur Überwindung der Gefahr, die der Kirche von dieser Seite drohte, unternommen. Das Mittel der Reform sollte die Erneuerung im Geiste der alten Kirche, das heißt die Erneuerung des Lebens in apostolischer Armut und durch Predigt sein, wobei der Nachdruck auf der Idee eines Predigerordens lag. Der neue Orden sei von Anfang an universal gedacht gewesen, das heißt Dominikus wollte die Predigttätigkeit von jeder lokalen Bindung gelöst sehen; daher sollten seine Brüder keine Seelsorgskirchen, an denen sie die gesamte Seelsorge ausübten, besitzen, sondern nur Predigerheime, von denen aus sie die benachbarten Gebiete durchstreifen konnten (S. 178, 304). Die neue Stiftung war demnach nicht als ein Organ zur Aushilfe in der Seelsorge gedacht, sondern seine Mitglieder sollten durch die Übernahme der Predigt an die Stelle des Bischofs treten (S. 140, 381). Um für den Hauptzweck, den Dienst am Worte Gottes, frei zu sein, sollten nicht nur die gemeinsamen religiösen Übungen und die Wirtschaft des einzelnen Hauses diesem Ziele untergeordnet sein, sondern Dominikus konzipierte nach Scheeben schon damals in klarer Erkenntnis seiner Hauptaufgabe sein Armutsideal, wie es uns in dem Beschluß des ersten Generalkapitels von 1220 entgegentritt. Jeglicher Besitz von Grund und Boden und der Genuß von Renten sei als ordentliche Einnahmequelle ausgeschlossen und der Bettel von Anfang an als eigentliche Erwerbsquelle in Aussicht genommen worden. Der retardierende Konservativismus des Papsttums bzw. die ab-

lehnende Haltung Innocenz' III. habe es verschuldet, daß Dominikus sein in radikalem Idealismus so hoch gestecktes Ziel eigentlich niemals in seiner ganzen Reinheit hat erreichen können (vgl. Predigerheime, Ablehnung der ordentlichen Seelsorge). Der Ordensstifter habe sich gezwungen gesehen, provisorisch Zugeständnisse zu machen und sei unter dem Druck des 4. Laterankonzils, das gerade in Rücksicht auf seine Pläne neue Ordensgründungen verboten habe, zunächst in nicht unwesentlichen Punkten zurückgewichen (S. 181). Das, was Dominikus auf seiner Romreise im Jahre 1215 zu erreichen hoffte, die päpstliche Approbation und Empfehlung seines Unternehmens für die ganze Kirche, blieb ihm versagt. Nach diesem „Zusammenstoß mit der Kurie" (S. 379) gelang es später dem Heiligen in zähem Ringen mit Unterstützung seines einflußreichen Freundes, des Kardinals Hugolino von Ostia, an sein Ziel zu gelangen. Die Beschlüsse des ersten Generalkapitels vom Jahre 1220 brachten allerdings nur mit einer Einschränkung die Verwirklichung seines Ideals.

Meine Bedenken gegen Scheebens Auffassung betreffen drei Punkte. Ich halte seine Darstellung insoweit für unhaltbar und falsch, als danach 1. Dominikus spätestens zu Anfang 1215 vor seiner Übersiedlung von Prouille nach Toulouse als der innerlich fertige und abgeschlossene Reformator an die Stiftung eines universalen Ordens gedacht hat, 2. der Ordensstifter zu derselben Zeit bereits von jener Armutsidee erfüllt war, die erst 1220 ordensrechtlich anerkannt wurde, und 3. das Reformprogramm im wesentlichen unter dem Einfluß und in Anlehnung an Petrus Waldes aufgestellt worden ist. Eine Entwicklung und Ausreifung der Pläne und der Ordensidee des Dominikus wird für die Zeit nach dem Frühjahr 1215 ausgeschlossen. Die Persönlichkeit des Heiligen erhält durch diese Auffassung naturgemäß ein größeres Format. Der Eindruck, den man bei dieser Darstellung von seinem konsequenten Wollen und Wirken erhält, wird gesteigert und ist imponierender.

Sieht man näher zu, welches denn die Beweise zunächst für die These von der vorher näher beschriebenen Idee eines von Anfang an universal gedachten Reformordens sind, so schrumpfen sie auf zwei oder schließlich nur auf einen einzigen Beweisgrund zusammen. Das Hauptargument Scheebens ist folgendes: Unter dem 22. Dezember 1216 ist der Dominikanerorden durch zwei

päpstliche Bullen bestätigt worden (Balme et Lelaidier, Cartulaire ou histoire diplomatique de s. Dominique II, S. 71—75, 86). In der ersten längeren Fassung wird „der nach der Regel des hl. Augustinus an der St. Romanuskirche in Toulouse gestiftete Orden" anerkannt, und alle seine namentlich angeführten Besitzungen und Rechte werden unter päpstlichen Schutz gestellt. Die zweite, nur einen Satz umfassende Bulle unterscheidet sich, wenn wir auf den Kern der Sache sehen, in nichts von der ersten, das heißt der Sinn und Zweck dieses zweiten Dokuments ist deutlich durch die Worte: confirmamus ordinem tuum cum omnibus castris et possessionibus habitis et habendis et ipsum ordinem eiusque possessiones et jura sub nostra gubernatione suscipimus" ausgesprochen. Wenn nun der Papst diesem Gedanken einen Partizipialsatz, der nichts anderes als ein freundliches Kompliment für Dominikus ist, vorausgehen läßt (nos attendentes fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina), so ist es wirklich etwas gewagt, behaupten zu wollen, mit dieser pathetischen Höflichkeitsfloskel habe der Papst den neuen, nur an der St. Romanuskirche in Toulouse existierenden Orden als einen universalen anerkannt und als dessen Aufgabe „die Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens, die Leitung und Belehrung der menschlichen Gesellschaft, also Seelsorge im weitesten Sinne bestimmt" (S. 212). Das zweite Beweismoment Scheebens ist die Tatsache, daß die von Dominikus dem Papste im Jahre 1215 vorgelegte Regel nicht bestätigt wurde unter Berufung auf den eben vom Laterankonzil gefaßten Beschluß, der Neugründungen verbot. Da wir jedoch von dieser ersten Regel überhaupt nichts Sicheres wissen, hängen die Behauptungen über den Inhalt der Regel wieder nur von der Deutung der eben angeführten zweiten Bestätigungsbulle ab Es bleibt also nur der zuerst erwähnte, durchaus ungenügende Anhaltspunkt übrig. Abgesehen davon, daß die von Scheeben herangezogene päpstliche Bulle nichts beweist, sprechen verschiedene Tatsachen und Erwägungen entschieden dagegen.

Der Bericht Jordans (ed. Berthier n. 25) erweckt nirgends den Eindruck, daß Dominikus mit einem fertigen Programm, wie es Scheeben beschreibt, nach Toulouse gekommen ist; vielmehr wird uns durch Jordan die Vorstellung nahegelegt, daß alles langsam geworden ist. Die Schenkung zweier Toulouser Bürger ermöglicht

die Ansiedlung des Dominikus und seiner Freunde in der Stadt, und daraufhin entwickelt sich wie von ungefähr ein Zusammenleben der Freunde, das allmählich ordensähnliche Formen annimmt. Da offenbar kein festes Programm vorhanden war, ist es auch nicht überraschend, daß, wie Scheeben mit Recht vermutet (S. 148), die Brüder zunächst kein gemeinsames Chorgebet gepflegt haben; denn in diesem ersten Stadium waren sie weder Mönche noch Kanoniker. Das Fehlen des gemeinsamen Chorgebets ist darum durchaus kein Anzeichen dafür, daß Dominikus einen Orden gründen wollte, der grundsätzlich auf das Chorgebet verzichtete und damit eine für seine Zeit unerhörte Neuerung einführte. Ferner sprechen folgende Feststellungen gegen Scheebens Ansicht: Nicht nur die beiden schon erwähnten Bestätigungsbullen vom 22. Dezember 1216, sondern auch zwei weitere dem nächsten Jahre angehörende päpstliche Schreiben vom 21. Januar und 7. Februar 1217 weisen die ganz persönlich gehaltene und lokal bestimmte Adressierung auf, z. B. Dilectis filiis priori et fratribus s. Romani praedicatoribus in partibus Tolosanis (so in der Bulle vom 21. Januar bei Balme II, S. 91) oder: Dilecto filio fratri Dominico priori s. Romani de Tolosa et fratribus tuis (so in der kürzeren Bestätigungsbulle vom 22. Dezember 1216 bei Balme II, S. 86). Eine ganz andere Vorstellung der Kurie von den Aufgaben und dem Wirkungskreise des neuen Ordens verrät dagegen ein vom 11. Februar 1218 datiertes päpstliches Schreiben. Es ist adressiert an „Alle Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte, Prioren und andere Prälaten der Kirchen“ und spricht nicht mehr von Dominikus und den Mitgliedern des St. Romanuskonvents, sondern redet jetzt ganz allgemein von „fratres ordinis praedicatorum“ (Balme II, S. 156 f.).

Diese veränderte Einstellung der Kurie ist unschwer zu erklären, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Dominikus am 15. August 1217 zum Teil wohl unter dem Druck der gefährlichen Kriegslage in Toulouse (Scheeben 232 f.), zum Teil sicherlich infolge seiner inzwischen eingetretenen inneren Neuorientierung, über deren Motive wir nichts Sicheres behaupten können, die Mehrzahl seiner Brüder von Toulouse in die Welt hinausgesandt hat. Alles spricht dagegen, daß diese Jüngeraussendung bzw. die Programmänderung bereits bei seinem Romaufenthalt im Winter 1216/17 mit der Kurie besprochen und von ihr approbiert worden ist. Als Beweis für meine

Annahme weise ich zunächst auf die beiden vorhin erwähnten Bullen vom 21. Januar und vom 7. Februar 1217 hin. Vor allem aber wäre, wenn Scheebens Ansicht das Richtige träfe, das Verhalten des Ordensstifters bei der Aussendung seiner Brüder unverständlich. Der Befehl des Dominikus an seine Jünger, von Toulouse aus in verschiedene Länder hinauszuziehen und sich zu zerstreuen, ist nach dem Zeugnis des mitbeteiligten Johannes von Navarra (I. Taurisiano, Fontes selecti 19 n. 2) und des Jordan von Sachsen (ed. Berthier n. 30) für alle ganz überraschend gekommen und fand darum nicht bloß bei seinen Brüdern, sondern auch auf seiten seiner mächtigen Gönner, des Grafen Simon von Montfort, der Bischöfe von Toulouse und von Narbonne und anderer nicht näher bezeichneter Prälaten Widerspruch und Widerstand. Dominikus hat in seiner schwierigen Lage mit keinem Worte auf die päpstliche Billigung seiner neuen Aktion hingewiesen, weil eine solche nicht vorlag; vielmehr hat er die Opposition durch seine apodiktische, einen starken Willen verratende Erklärung niedergezwungen: Nolite contradicere, ego scio bene, quid facio. Außerdem ist es doch ganz unwahrscheinlich, daß die angebliche Grundeinstellung des Dominikus, die ihn zu mindestens seit Frühjahr 1215 beherrscht haben soll, während mehr als zweier Jahre seinen Brüdern so vollständig unbekannt geblieben sein sollte. Hätte nicht Dominikus schon vor seiner Romreise im Oktober 1215 die Brüder über seine Absichten unterrichten müssen, bzw. wie hätte er zumal nach seinem Mißerfolg bei Innocenz III. die Brüder auch weiterhin über seine Absichten im unklaren lassen können, da er doch den Wunsch gehabt haben wird, seine Mitarbeiter für ihre größeren Aufgaben vorzubereiten und zu schulen? Daß Dominikus bei seinem Romaufenthalt im Jahre 1215 ebensowenig wie während des Winters 1216/17 von der Idee eines die ganze Welt umspannenden Apostolats erfüllt war, kann schließlich auch daraus geschlossen werden, daß Dominikus nach dem Berichte Jordans im Jahre 1215 die Ordensgründung und päpstliche Bestätigung zusammen mit Bischof Fulko sozusagen als Angelegenheit der Diözese Toulouse betrieben hat. Die durch das Albigensertum besonders gefährdete Diözese Toulouse sollte durch die auch von seiten des Papstes unterstützte Predigervereinigung möglichst wirksam verteidigt werden. Der Bischof und Dominikus gingen nach Rom, ut pari voto pre-

carentur papam Innocentium, ut confirmaret s. Dominico et sociis eius ordinem, qui praedicatorum diceretur et esset (Jordan n. 27). Neben der Bestätigung dieses Diözesan-Predigerinstituts brachte die Reise, wie schon in anderem Zusammenhang bemerkt wurde, den Brüdern auch noch die Sicherung ihres gesamten Besitzes durch die päpstliche Schutzerklärung. Daß gerade in jenen Tagen der Gedanke eines diözesan organisierten Predigerunternehmens in der Luft lag, beweist deutlich ein Beschluß des gleichzeitig tagenden 4. Laterankonzils. Hier wird generali constitutione bestimmt, ut episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exsequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, solicite visitantes eas, verbo aedificent et exemplo, quibus ipsi, cum indiguerint, congrue necessaria ministrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incoepto (Collectio Conciliorum ed. Mansi, Venetiis XXII [1778] 998).

Nach dem Gesagten bin ich der Ansicht, daß man dem Quellenbefund am besten gerecht wird, wenn man in der Entwicklungsgeschichte des Dominikus zum Ordensstifter drei Stadien unterscheidet: 1. die Zeit, da er als Haupt einer kleinen Schar gleichgesinnter Freunde ohne jede Bindung durch eine Regel seine ganze Kraft der Ketzerbekehrung weihte (1205—1215); 2. die kurze Zeit, da er die anfänglich nur für die Toulouser Diözese geschaffene Organisation, deren Mitglieder als Predigerbrüder von St. Romanus ohne wesentliche Änderungen nach der Regel des hl. Augustinus lebten, leitete (1215—1217) und 3. den letzten Lebensabschnitt, während dessen Dominikus an dem Ausbau seines jetzt für die ganze Kirche bestimmten und approbierten Ordens arbeitete (1217—1221).

Die zweite von mir hier zu behandelnde Frage betrifft die Entwicklung bzw. die Chronologie der dominikanischen Armutsauffassung. Daß Dominikus schon zur Zeit seiner Tätigkeit als Ketzerbestreiter im Albigensergebiet (1205—1215) praktisch mit seinen Genossen die evangelica paupertas geübt hat, habe ich selbst betont (Theologie und Glaube 1919, S. 405f.); daraus folgt noch nicht ohne weiteres, daß Dominikus auch entschlossen war, den Bettel zur einzigen Einnahmequelle seiner von nun an durch eine Ordensregel zu bindenden Brüder zu machen. Diese

an sich naheliegende Behauptung kann deshalb nicht aufgestellt werden, weil klare Zeugnisse uns eine dagegen sprechende Praxis des Heiligen erkennen lassen. Es ist darum mehr als gewagt, zu behaupten, Dominikus habe im Innern anders gedacht und sich nur unter dem Zwange der äußeren Verhältnisse zu vorläufigen Konzessionen verstanden. Nur ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß Dominikus in den ersten Jahren nach der Gründung des Ordens ein Opfer widriger Verhältnisse geworden sei, berechtigte meines Erachtens zu der von Scheeben vertretenen Auffassung.

Scheebens Hauptbeweisstück dafür, daß Dominikus von Anfang an sein klares Armutsideal besaß, das mit dem Armutsprinzip von 1220 übereinstimmte, ist eine von Bischof Fulko im Juli 1215 für Dominikus ausgestellte Urkunde, durch die den unter Führung des Dominikus stehenden Diözesanpredigern ein Sechstel des Diözesanzehnten zugesprochen wird (Balme I, S. 515 f.). Scheeben legt dabei besonderes Gewicht darauf, daß die dem Unternehmen des Dominikus garantierte Rente nur für diejenigen Brüder bestimmt ist, die sich wegen Krankheit oder, weil sie erholungsbedürftig waren, im St. Romanuskloster, ihrem Predigerheim, aufhalten würden, während die übrigen auf ihren Predigtreisen befindlichen Brüder, wie er annimmt, grundsätzlich nur vom Bettel leben durften. Angesichts der Tatsache, daß Dominikus schließlich doch, wenn auch nur für einen Teil seiner Brüder, eine feste Rente angenommen hat, muß darauf hingewiesen werden, daß nach Lage der Dinge sicherlich sich nur ein kleiner Teil seiner Mitarbeiter im Predigerheim aufhalten sollte. Wäre es denn für die herumziehenden Brüder gar so schwer gewesen, auch für die wenigen jeweils arbeitsunfähigen Mitbrüder den Unterhalt durch Betteln mit zu beschaffen? Warum durchbricht und vergißt Dominikus sein von ihm angeblich schon damals so klar und tief erfaßtes Ideal, und, was noch schwerer wiegt, warum besteht Dominikus in einer späteren Abmachung vom 11. September 1217, die wegen der durch die Begünstigung der Predigerbrüder hervorgerufenen Unzufriedenheit unter dem Diözesanklerus zwischen ihm und Bischof Fulko notwendig geworden war, darauf, daß die zwei Jahre früher seinem Prediger-institut zugesicherte Rente im wesentlichen erhalten bleibt? (Balme II, S. 129f.; Scheeben S. 242f.)? Dieses Verhalten des Dominikus läßt

sich vom Standpunkt Scheebens nicht befriedigend erklären. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf verweisen, daß Jordan n. 26 gar nicht von der beschränkenden Bestimmung der Urkunde vom Juli 1215, wonach nur die kranken und abgearbeiteten Brüder Nutznießer der Rente sein sollten, Notiz nimmt. Er meldet nur, daß das geschenkte Sechstel des Diözesanzehnten dazu dienen sollte, „den Brüdern die Mittel zur Anschaffung von Büchern und zur Bestreitung des notwendigen Lebensunterhalts zu liefern".

Ein direktes Zeugnis gegen Scheebens Auffassung liegt auch in dem Schutzbrief vor, den sich Dominikus von seinem Freunde Simon von Montfort unter dem 13. Dezember 1217 ausstellen ließ. Hierdurch sollten seinem Orden alle Besitzungen und Einkünfte, nicht nur der Besitz des Schwesternklosters Prouille gesichert werden (Balme II, S. 141; Scheeben S. 250). Wäre es für Dominikus gerade in jenen Tagen nicht ein Leichtes gewesen, jeglichen Besitz und alle Einkünfte, die ihm angesichts seines angeblich schon damals grundsätzlich ablehnenden Standpunkts unerwünscht sein und als ein weithin erkennbarer Widerspruch gegen sein Ideal empfunden werden mußten, von sich werfen? Es waren jene entscheidenden Monate, da Dominikus im Begriffe stand, Toulouse selbst zu verlassen und er seine Brüder in alle Welt hinaussandte (15. August 1217), und wo Toulouse, das seit dem 1. September 1217 wieder in der Gewalt Raymunds VI. war, ohne Erfolg durch Simon von Montfort belagert wurde. Toulouse schien in jenen Tagen ein für die Predigerbrüder verlorener Posten zu sein. Es bot sich also für Dominikus eine nie wiederkehrende Gelegenheit, die angeblich lästigen, prinzipienwidrigen Temporalien los zu werden und an einem anderen Orte ungehindert seinem Ideale leben zu können. Wenn der Heilige das Gegenteil davon tat und für die Erhaltung des Ordensbesitzes sorgte, so ist die Situation wohl klar, das heißt: Scheebens These ist nicht haltbar. Über den Umfang und den Erwerb des Besitzes und zur Kritik des zum Teil entgegenstehenden Zeugnisses Jordans ist meine Abhandlung in „Theologie und Glaube" 1919, S. 406ff. und meine Rezension der Schrift von Lambermond, „Der Armutsgedanke des hl. Dominikus" ... Zwolle 1926 in der „Theologischen Revue" 1927 zu vergleichen.

Schließlich noch ein Wort zur Verwertung der Aussage des Johannes von Navarra im Kanonisationsprozeß durch Scheeben zugunsten seiner Ansicht. Johannes weiß über Dominikus aus der Zeit vor 1220 folgendes zu berichten: Cum ordo praedicatorum haberet castra et possessiones multas in partibus supradictis (sc. Tolosanis), pecuniam portarent in via secum et equitarent et superpellicia deferrent, praefatus frater Dominicus laboravit et fecit, quod fratres ipsius ordinis dimitterent et contemnerent omnia temporalia et insisterent paupertati et non equitarent et viverent de elemosynis et nihil secum in via portarent, et ita datae fuerunt possessiones de Francia monialibus ordinis Cisterciensium et aliae aliis (I. Taurisiano, Fontes selecti 20, n. 2). Ich sehe in dieser Aussage nur ein Zeugnis dafür, daß Dominikus in der Zeit von 1217—1220 allmählich, zunächst privatim, noch nicht amtlich und als Gesetzgeber strengere Forderungen an seine Brüder stellte und entsprechend seiner eigenen inneren Entwicklung bei seinen Mitarbeitern das Verständnis für sein werdendes Ideal zu wecken suchte. Seine Bemühungen zielten dahin, bei seinen Brüdern jene seelische Disposition zu schaffen, die schließlich eine glatte Annahme seiner vor dem Forum des ersten Generalkapitels von 1220 formulierten Grundsätze ermöglicht hat. Dieses Zeugnis dürfte wohl nur dann im Sinne Scheebens (S. 193f.) gedeutet werden, wenn es unabhängig von dieser Aussage feststände, daß Dominikus bereits 1215 dasselbe Armutsideal, wie es im Ordensgesetz von 1220 zum Ausdruck gekommen ist, gehabt hat. Aber diese These soll ja erst bewiesen werden.

Wenn Scheeben, und damit komme ich zum dritten Punkte, an zahlreichen Stellen seines Werkes (z. B. 132ff., 142ff., 163, 312f. 377) die Idee eines „apostolischen" Ordens und das Armutsprinzip des hl. Dominikus immer nur als Reaktionserscheinung gegen das Waldensertum faßt und mit dieser Auffassung wie mit einer gesicherten Tatsache operiert, muß diese Ansicht in ihrer exklusiven Fassung als problematisch bezeichnet werden. Ohne hier auf diese Frage in extenso eingehen zu wollen — soweit es sich um das Armutsprinzip handelt, habe ich darüber bereits an anderer Stelle (Franzisk. Studien 1922, S. 22f.) gehandelt —, möchte ich nur auf ein Moment, das gegen Scheeben spricht, hinweisen. Dominikus hat bekanntlich die Zeit von 1205—1215, also die längste Zeit

seines öffentlichen Wirkens, fast ausschließlich der Bekehrung der Albigenser gewidmet und wurde kaum in die Lage versetzt, sich eingehender mit den Waldensern auseinandersetzen zu müssen. Überdies legte der Kampf mit den Albigensern dieselbe Methode der Abwehr (Armut und nicht lokal gebundene Predigttätigkeit) als allein Erfolg verheißend nahe. Mit diesem Hinweise soll selbstverständlich nicht behauptet werden, daß außer albigensischen Ideen nicht auch andere Einflüsse auf Dominikus gewirkt haben.

Noch ein Wort zu Luthers letzter Krankheit und Tod

Von Karl Müller, Tübingen

Unter obigen Titel veröffentlicht Dr. Hermann Vierordt, Professor der Medizin in Tübingen, in der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1926, Nr. 30, einen kleinen Aufsatz, über den ich hier nach Rücksprache mit dem Verfasser so berichten möchte, daß ich alles Wesentliche in seinen Worten wiedergebe, nur die lateinischen Zitate etwas ausführlicher bringe und ein Wort über Manlius beifüge.

Vierordt weist zunächst auf das hin, was er in seinem Buch Medizinisches aus der Geschichte, 3. Aufl. 1910, S. 104—106, zur Ergänzung des Vielen, auch Widersprechenden, beigebracht hat, was über den Gegenstand geschrieben worden ist. Er nennt weiter als neuere Beiträge Grisar, Luther 3, S. 841 ff., Herm. Peters in der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1917, S. 1268—71, O. Clemen in ZKG. 40, S. 73—83 und E. Ebstein in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 22, S. 304, 1923.

Dannaber erschließt Vierordt eine meines Wissens bisher nicht benutzte Quelle für die Krankheit, der Luther schließlich erlegen ist: Johannes Manlius, Locorum communium collectanea . . . tum ex lectionibus D. Philippi Melanchthonis, tum ex aliorum doctissimorum uirorum relationibus excerpta . . . cum praefatione D. Simonis Sulceri, acad. Basilien. rectoris . . . Budissinae per Joannem Wolrab. Anno 1565 [1]. Manlius hat in der Allgemeinen Deutschen Biographie keinen Artikel gefunden. Auch Jöcher hat keinen. Ich finde nur in Zedlers Universallexikon 19, S. 977 ff. (1239) eine kurze Angabe. Manlius war jedenfalls langjähriger Schüler Melanchthons und zu der Zeit, da er das Buch schrieb, in Basel:

1) Nik. Müller, Georg Schwartzerdt, der Bruder Melanchthons und Schultheiß zu Bretten (Schr. d. V. f. Ref.Gesch.), 1908, S. 147, benutzt eine Ausgabe von 1564, die nach seinem Zitat anders gewesen sein muß.

von dort datiert er seine Vorrede und schmückt sein Buch mit einem empfehlenden Vorwort des Rektors der Universität sowie mit Versen verschiedener Gelehrter, worunter auch ein Basler, Samuel Holzacher. Dagegen ist die Vorrede zur deutschen Übersetzung des Werkes 1565 in zwei Bänden aus Frankfurt datiert. Näheres ist mir über Manlius nicht bekannt, und weiter über ihn nachzuforschen, fehlt mir sowohl Zeit als Lust. Bei Zedler bekommt er keine gute Zensur. Camerarius hat über ihn geurteilt, er habe ohne Urteil und Fleiß alles zusammengeraspelt, was er selbst nicht gehört, und damit den guten Namen Melanchthons nur befleckt.

Das Buch enthält eine Menge von Erzählungen, Aussprüchen usw., die dann unter gewissen Kategorien zusammengestellt sind. Der erste Teil geht bis S. 154. Er hat die Sammelüberschriften: Gott und Trinität, Schöpfung, Evangelium, Rechtfertigung, A. und NT., Taufe und Abendmahl, Opfer, Beichte und Absolution, Genugtuung, Prädestination, Unglücksfälle, Tröstungen und gutes Gewissen, Gebet. Der zweite Teil (bis S. 456) gibt Stoff für die zehn Gebote, der dritte (bis S. 690) für Kirche, Schule und Sprachenstudium, Obrigkeit. S. 641 ff. folgen bedeutsame Tatsachen aus der Geschichte nach dem Kalender auf einzelne Tage verteilt. S. 724 endlich beginnt ein „Libellus medicus variorum experimentorum, quae nunquam in lucem prodierunt“, mit einem Vorwort von Joh. Jak. Parel, Dr. phil. und med., dessen Heimat nicht angegeben ist.

Bei allen diesen Teilen wird immer wiederholt, daß ihr Stoff hauptsächlich von Melanchthons Vorlesungen und andrer gelehrter Männer Erzählung oder Vorlesung stamme. Aber nur selten wird die Quelle wirklich angegeben, wenn es sich um Zeitgenossen handelt. Auch Melanchthon wird nicht oft genannt

Nun hebt Vierordt zunächst aus dem ersten Teil S. 12 eine Äußerung über das 63. Lebensjahr hervor, in dem ja Luther gestorben ist. „De anno clymacterico. Clymactericus annus facit mutationes in statu et conditionibus hominum. Est autem septimus annus, qui semper multiplicatur, ut: 14, 21, 28, 35, 42, 49, 56 etc. Ego egregios et praestantes uiros novi, qui 56. anno ex hac uita decesserunt. [Er nennt Micyllus und Albrecht Dürer.] Estque inprimis annus Clymactericus, quando septenarius cum nonario multiplicatur, ut: annus 63. ualde multos tollit, qui est annus mortis Aristotelis, Virgilii et ducis Friderici electoris Saxoniae. Concurrunt in illo anno hi duo numeri septimus et nonus.

In dem Libellus medicus nun wird S. 745 f. folgendes erzählt, und darauf kommt es Vierordt eben vor allem an:

„καρδιακή: quo morbo Martinus Lutherus est extinctus.

Doctor Martinus Lutherus annum ante mortem suam vocavit me mane circa horam secundam. Casu tunc surrexeram. Venio ad eum, interrogans, quid esset? O, inquit, habeo magnos et periculosos cruciatus. Interrogaui, num esset calculus? Respondit: Non, est adhuc aliquid maius supra calculum. Considerabam arteriam, quae erat bona. Dicebam: Cor est incolume, non est apoplecticum. At ipse: Magnam habeo constrictionem

circa cor, tamen non sentio cor constringi, et neque aliquid incommodi ex pulsu animadverto. Ergo argumentabar, nihil potest esse nisi humor in orificio ventriculi ascendens, unde est tanta compressio [Beklemmung], et ille morbus uocatur *καρδιακή*. Quaesiui igitur morbi initium. Ascenderat (sicut erat admodum uerecundus) cloacam, cum esset magnum frigus: simulque sensit se frigore affici et statim illo morbo corripi: nam istud frigus mouerat humores, ut ascenderent. Ibi ego iubebam statim admoueri pannos calefactos, tergi pectus et dorsum, ac mox parari iusculum seu offulam. Prohibui etiam ne biberet mustum; mustum enim tunc biberat. Iussi etiam, ut minister de meo uino afferret: bonum enim tunc habebam Rhenanum. Cumque gustasset iusculum, mox subsedit humor: et iubebam ut quiesceret, et illis calefactis panniculis uteretur. Postea, quando mortuus est, dicunt eum mortuum esse apoplecticum. At non fuit apoplexia, sed mortuus est nunc nominato morbo, quia paulo ante mortem mihi scripsit, se eo morbo rursum tentatum esse."

Man könnte zweifeln, was das „Ich" dieser Erzählung sei. Aber in der deutschen Ausgabe, Bd. 2, Blatt 8 ist Melanchthon ausdrücklich genannt für diese wie für andere Erzählungen in demselben Umkreis, die in der lateinischen Ausgabe ohne Namen eingeführt werden.

Vierordt fügt dann dem hinzu: „Verschiedene Berichterstatter nehmen bei Luther ein Brustleiden an, so Peters (s. oben): 'er bekam ein Brustleiden; dieses verursachte des Reformators Tod'. Dem gegenüber ist wohl die Frage erlaubt: entspricht die vorhin gegebene Schilderung nicht einer regelrechten Stenokardie? (= Herzbräune, Herzschmerz mit starken Beklemmungsgefühlen). An Apoplexie läßt auch die übrigens nicht einheitliche Darstellung der letzten Lebensstunden nicht denken. Luthers Freunde wollten ihn auch nicht ohne weiteres als 'von der Gewalt Gottes getroffen' sterben lassen, was doch die häufigste Todesursache älterer Männer des gelehrten Standes ist. Da auch schon andere Berichterstatter als Melanchthon den Cardiogmus annehmen, den man besser mit Herzweh, als mit Magenweh übersetzen mag, so paßt die neu beigebrachte, aus guter Quelle fließende Darstellung aufs ungezwungenste sich der Erklärung an, die ich schon früher (a. a. O., S. 106) als zunächst in Betracht kommend gegeben habe: Herzlähmung bei atheromatösen Kranzarterien des Herzens (bei einem Gichtiker).

„Einige erläuternde Bemerkungen seien noch angefügt. Der einst vielberufene Morbus cardiacus wird von den alten Schriftstellern nicht einheitlich gedeutet: bald ist der Magen(mund), bald das Herz oder auch beide zugleich, selbst die Leber als Sitz der Krankheit angenommen. Das Aufsteigen des Humors hängt mit den humoral-pathologischen Anschauungen des Altertums und Mittelalters zusammen, ist im übrigen ein durchaus unklarer, rein theoretisch angenommener Vorgang. Vollends das nur vorübergehende, in Anfällen erfolgende Aufsteigen des Humors, der Cardiogmus, die Kardialgie, ist schwer vorstellbar. Am natürlichsten erscheint für viele Fälle von *νόσος καρδιακή* die oben gegebene Erklärung."

Calvin wider Osianders Rechtfertigungslehre

Von Wilhelm Niesel, Madiswil (Kant. Bern)

Soviel wir wissen, hat Calvin zweimal zu Osianders Rechtfertigungslehre Stellung genommen, einmal in der kleinen, undatierten Schrift Contra Osiandrum (CR., Calvini opp. X[1], 165–167)[1] und zum andern in der Institutio von 1559, III 11, 5—12 (CR., Calv. opp. II, 536—545)[2].

I.

Zunächst gilt es, festzustellen, gegen welche Schriften Osianders Calvin diesen Kampf führt.

1. Wir beginnen damit, diese Frage von den reichhaltigeren Ausführungen der Institutio aus zu stellen. Auf zwei Schriften Osianders, in denen die Rechtfertigungslehre behandelt wird, könnte sich dort Calvin beziehen, auf die Disputatio de iustificatione vom 24. Oktober 1550[3] und auf die Confessio vom 24. Oktober 1551[4]. Nun weist uns schon eine Äußerlichkeit auf die große Confessio. Calvin sagt, Osiander fülle mit seinem Schwulst über ein Wort des Jeremia „multas paginas"[5], und die Disputatio zählt ja nur knapp 14 Seiten. Ohne daß man auf den Inhalt der Anspielungen achtet, die Calvin macht, findet man weitere Angaben, die auf die

---

1) Das CR. gibt den Text, abgesehen von einigen Abweichungen in den Marginalien und der Schreibweise, nach: Joannis Calvini Epistolae et Responsa. Genevae. M. D. LXXV. Jedoch ist nach der dortigen Errataliste zu Beginn zu lesen: moderatus sibi.

2) Im Text des CR. sind nach der Edit. Stephaniana von 1559 einige Fehler zu verbessern. Es ist zu lesen: S. 536, Z. 25: destinatus erat; S. 537, Z. 27: simul et coniunctim; S. 543, Z. 48: hoc ei attribui; S. 544, Z. 38: per se et immediate. Sonst finden sich im CR. einige Abweichungen von der Schreibweise und den Marginalien der Ed. Steph.

3) D. Andreae Osiandri ... Disputationes Duae. Vna, De Lege Et Evangelio, Habita Nonis Aprilis. 1549. Altera, De Justificatione, Habita 9. Cal. Nouembris. 1550. ... Regiomonte Prussiae 1550.

4) De Vnico Mediatore Jesu Christo Et Justificatione Fidei. Confessio Andreae Osiandri. ... Regiomonte Prussiae. 24. Octobris. 1551. — Schriften Osianders in deutscher Sprache kommen für Calvin nicht in Betracht.

5) Inst. III 11, 8, CR. II, 539. Calvin meint Ausführungen Osianders über Jer. 23, 6; 33, 16 (diese Sigla fehlen in der Ed. Steph.).

Disputatio nicht zutreffen[1]. Sucht man schließlich die einzelnen Zitate und Anspielungen bei Osiander zu belegen, so ergibt sich, daß Calvin die Confessio ganz gründlich kennt und gegen diese große Schrift Osianders über die Rechtfertigung seinen Angriff richtet[2]. Ehe wir das Verhältnis Calvins zur Disputatio erörtern, geben wir für diese Behauptung die Beweise und fügen auf alle Fälle dort, wo sich eine Stelle ebensogut durch Disputationsthesen belegen läßt, diese den entsprechenden Abschnitten der Confessio in Klammern bei.

Inst. III 11, 5: Am Anfang der Ausdruck monstrum essentialis iustitiae (CR. II, 536, Z. 9f.) findet sich im Vorwort der Conf. (**4a). — Multa ... Scripturae testimonia ..., quibus Christum probet unum esse nobiscum, et nos vicissim cum ipso (536, 15—17), finden sich Conf. D 1a — D 2a (Disp. prop. 32—52). — Dicit nos unum esse cum Christo (536, 27): bezieht sich auf jene Schriftstellen. Eigene Ausführungen Osianders darüber: Conf. D 3b — E 1a: cum eo unum corpus [su-]mus. — Christum nobis esse iustitiam, quia Deus est aeternus, fons iustitiae, ipsaque Dei iustitia (536, 30—32): vgl. F 1a/b, F 3b — G 1a; Divina vero probitas sive Justicia, est ea, quam Deus ipse habet, Imo quae Deus ipse est. Nempe, quam ab aeterno apud se et in se habuit, decrevitque eandem in Verbo, quod Deus ipse est, cum homo fieret, una cum humana natura eiusdem unire, et ita Sanctissimam illam humanam naturam Domini nostri Jesu Christi, eadem aeterna Iusticia seu probitate, Iustam constituere (F 3b). Eine Divina Iusticia, die so genannt wird, non quod revera Iusticia Dei sit, sed tantum quia nobis a Deo donetur, hoc merum est figmentum (F 4a). Quidam obedientiam Christi, quae ex illius Iusticia fluxit, ... pro tali Iusticia Dei ... habe[nt] atque doce[nt] (F 1a). — Quanvis autem excuset se voce iustitiae essentialis non aliud intendere quam ut huic sententiae occurat, nos propter Christum iustos reputari ... (536, 34—36): vgl.: cum Iusticiam Dei essentialem nomino, nihil aliud intelligi volo, quam quod Paulus simpliciter Iusticiam Dei appellat ... cum dicit, Ad ostensionem Iusticiae suae, ut sit ipse Iustus et Iustificans eum, qui ex Fide Christi. Rom. 3 (**4a). Cum assero Christum esse nostram Iusticiam et in nobis, calumniantur quidam me

1) Inst. III 11, 6, CR. II, 537: depravat totum illud quartum caput ad Romanos. — III 11, 9, CR. II, 540: Dort heißt es von den Worten der Stelle 2 Kor. 5, 21: quae saepius citare quomodo Osiandrum non pudeat valde miror. — III 11, 12, CR. II, 543: diu et prolixe contendit non sola imputatione iustitiae Christi nos favorem consequi apud Deum ...

2) Damit komme ich zu einem anderen Ergebnis als mein verehrter Lehrer E. Hirsch in seinem Buche: Die Theologie des Andreas Osiander, Göttingen 1919; § 13, Anm. 24, S. 257f.

tollere imputationem, quod est falsissimum, nec ulla ratione sequitur (** 4 b). — dilucide tamen exprimit se non ea iustitia contentum, quae nobis obedientia et sacrificio mortis Christi parta est, fingere nos substantialiter in Deo iustos esse tam essentia quam qualitate infusa (536, 36—40): vgl. A 4 b — B 2 a. Quod autem impletio Legis, ac passio, morsque Domini nostri Jesu Christi, ut opera, sint nostra Iustificatio, aut Iusticia, hoc in sacris literis, quantum scire possum, per omnem aetatem meam nunquam reperi, nec possum capere, quod secundum veram proprietatem linguarum, sic dici possit. ... Verum etiam, nos per fidem In Christum, Iustificare, hoc est, iustos efficere, aut Iusticiam nobis infundere ... velit (B 1 b). — Haec enim ratio est cur tam vehementer contendat, non solum Christum, sed Patrem et Spiritum in nobis habitare (536, 40—42): vgl. C 4 b — D 1 a, D 2 a — D 3 b. Et cum unica aeterna, et divina essentia Patris, Filii, et Spiritus Sancti, sit indivisibilis, et indissolubilis, etiam Pater et Spiritus Sanctus in nobis habitant (C 4 b). — Nam virtute Spiritus sancti fieri ut coalescamus cum Christo, ... fere pro nihilo ducit, nisi eius essentia nobis misceatur (536, 51—54): vgl. C 4 b — D 1 a; D 3 b: Haec dicta omnia, unam ac simplicem exprimunt sententiam, Nempe, quod Deus, secundum suam veram divinam essentiam, in vere credentibus habitet, ubi enim Christus est, ibi est etiam ipsius divina natura seu divina essentia, ubi vero Filius Dei, secundum suam divinam essentiam est, ibi sunt etiam Pater et Spiritus sanctus, indivisibiliter. — Sed in Patre et Spiritu apertius, ut dixi, prodit quid sentiat: nempe iustificari nos non sola Mediatoris gratia, nec in eius persona iustitiam simpliciter vel solide nobis offerri: sed nos fieri iustitiae divinae consortes, dum essentialiter nobis unitur Deus (536, 54 — 537, 2): vgl. D 2 a — D 3 b. D 3 a steht 2 Petr. 1, 4: Divinae Naturae Consortes, erläutert O 1 a: Divinae naturae, quae est, Sapientia, Iusticia, et Vita aeterna. — Schließlich findet sich noch eine Anspielung: Adam fuisse formatum ad imaginem Dei: quia iam ante lapsum destinatus erat Christus exemplar humanae naturae (536, 24—26), die sich auf Osianders Schrift: An Filius Dei fuerit incarnandus[1], bezieht. Vgl. dort E 3 b — E 4 a, D 1 b — D 2 a. Mit diesem Buch setzt sich Calvin an zwei anderen Stellen der Institutio eingehend auseinander; siehe: I 15, 3—5 (II, S. 136—140); II 12, 4—7 (II, S. 342—347).

Inst. III 11, 6: ut iustificari sit non solum reconciliari Deo gratuita venia, sed etiam iustos effici (537, 15—16): vgl. Conf. E 3 a — F 3 a. Nullo autem modo convenit, ut Verbum Iustificare, in Iustificatione Fidei, tantum pro Iustum reputare, aut Iustum pronunciare accipiatur et exponatur (F 2 a). Deus enim non solum pronunciat nos iustos propter Fidem, verum efficit nos etiam reipsa, et in veritate iustos in Christo

1) D. Andreae Osiandri ... An Filius Dei Fuerit Incarnandus, Si peccatum non introivisset in mundum. Item. De Imagine Dei Quid Sit. ... Monteregio Prussiae. 1550.



Jesu per fidem (F 2b). — ut iustitia sit non gratuita imputatio, sed sanctitas et integritas quam Dei essentia in nobis residens inspirat (537, 16—18): vgl. F 1a — F 2a, F 3b — G 1a. Adhuc unum quiddam scitu est necessarium. Scilicet, quod vocabulum Iusticiae, interdum usurpatur, pro operibus et fructibus Iusticiae, cum tamen Iusticia non sit, nec esse possit ullum opus, ulla actio, aut ulla passio. Sed est ea virtus, quae eum, qui ipsam assequitur ac habet, Iustum efficit, ac ad Iuste operandum, et ad patiendum movet (F 4b). — Deinde fortiter negat, quatenus Christus sacerdos peccata expiando, Patrem nobis placavit, ipsum esse iustitiam nostram, sed ut est Deus aeternus, et vita (537, 18—21): vgl. F 1a/b, K 4b — L 1b. Ac sum omnino certus, quod neque homines, neque daemones, neque Angeli e coelo, nec ulla alia creatura possit unquam in aeternum probare, quod Jesus Christus, seposita divina natura, secundum humanam tantum ... Iusticia nostra sit, aut esse possit. ... certum est ... Quod omnis Iusticia, proprie de Iusticia loquendo, aut est Divina Iusticia, et essentia Dei, aut est humana Iusticia, et Qualitas creata, Nullo autem modo Actio aut Passio (K 4b). testatur, quod nihil nos possit Iustificare, nisi quod vivificet, et e contrario, quod, Quicquid nos vivificet, hoc nos etiam vere Iustificet, Adeo Vita et Iusticia in unica divina Domini nostri Jesu Christi essentia, unum sunt (L 1b). — Ut probet illud primum[1], Deum non tantum ignoscendo sed regenerando iustificare, quaerit an quos iustificat, relinquat quales erant natura, nihil ex vitiis mutando (537, 21—24): vgl. E 4a: An vero nos propter Fidem quasi propter munus aut opus aliquod, tantum Iustos pronunciet, quum tamen iusti non simus? ipseque nos minime iustos efficiat? sed sinat nos manere, quales antea eramus? — Neque enim supervacuum est illud Pauli (1. Cor. 1, 30) (537, 45): Diese Stelle wird L 2a — M 3b behandelt. — Ubi Paulus dicit reputari fidem ad iustitiam non operanti, sed credenti in eum qui iustificat impium (Rom. 4, 5), exponit iustum efficere (537, 52—54): vgl. E 3a/b: Alio modo significat [sc. Iustificare] aliquem, qui non Iustus, sed impius est, re ipsa, et in veritate, Iustum efficere. Ut cum Paulus dicit ad Rom. 4. Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui Iustificat impium (idest, Iustum efficit) reputatur fides eius ad Iustitiam. — Eadem temeritate depravat totum illud quartum caput ad Romanos (537, 54 bis 56): nämlich O 4a — P 3a. — neque dubitat eodem fuco inficere quod nuper citavi, Quis accusabit electos Dei? Deus est qui iustificat (537, 56 — 538, 2): vgl. E 3b: Et paulo post, Deus qui Iustificat, hoc est, Iustos efficit. — Nihilo etiam rectius de nomine iustitiae disserit, quod scilicet Abrahae reputata fuerit fides in iustitiam, postquam amplexus Christum (qui Dei iustitia est, et Deus ipse) eximiis virtutibus excelluerat (538, 5—9): vgl. P 1a: Cum autem Fides Abrahami, Iusticiam, quae Deus ipse est, adhunc modum apprehendisset, et illa ipsa

1) Das, worauf die beiden ersten Anspielungen der Sekt. 6 weisen.

Iusticia tam magnos et praestantes fructus in ipso proferret, dicit Paulus, ei imputatam esse ad Iusticiam.

Inst. III 11, 7: obiicit, vim iustificandi non inesse fidei ex seipsa, sed quatenus Christum recipit (538, 18—19): vgl. G 1a—G 3a. Cum autem scriptura dicat. Nos Fide Iustificari, ... oportet nos scire, atque adeo quam certissimos esse, quod Fidem, hic intelligi oporteat, non inanem et nudam, sicut in seipsa virtus quaedam est, Verum, ut Dominum Jesum Christum ... apprehendit, et in sese includit (G 1a/b). — Neque tamen interea tortuosas huius sophistae figuras admitto, quum dicit fidem esse Christum (538, 32—34): vgl.: Valde enim usitatum est, in sacris literis, quod vocabula sic usurpantur, ut primo quidem nobis illa ipsa significent, quorum nomina sunt, verum una cum illis ipsis statim aliquid aliud ineinuent, quod priori adhaeret, consequens est, aut in eo continetur. Et ut plurimum hoc posterius, praecipuum est in negotio, cuius maxima ratio habenda est, ut cum Evangelista dicit. Similiter et calicem etc. Non tantum calix, verum etiam vinum quod in calice erat intelligendum est. Et vinum fuit praecipuum in eo negotio ... Ita et hic, cum scriptura dicit, Fidem nobis imputari ad Iusticiam, non oportet Fidem solam intelligi, verum etiam Christum verum Deum et hominem, quem Fides in Verbo apprehendit (G 1b). Hunc usum vocabulorum, quo aliquid aliud magis necessarium et praestantius, una cum eo quod native significant, subintelligendum offerunt, eruditi in artibus dicendi Synecdochen vocant (G 2a).

Inst. III 11, 8: In Christi receptione longius provehitur: nempe verbi externi ministerio verbum internum recipi, quo nos a sacerdotio Christi et Mediatoris persona ad externam[1] eius divinitatem traducat (538, 44 bis 47): vgl. B 3a—C 2a; L 1a. Estque verbum Externum, quasi vehiculum, in quo Internum Verbum advehitur, et per Aures etiam ad alium pervenit (B 3a/b). Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei, Hoc est, Deus ab aeterno apud seipsum decrevit, quod nos miseros peccatores post lapsum, per obedientiam unigeniti Filii sui, Domini et Servatoris nostri Jesu Christi, ... et per passionem mortemque suam ... ab onere et maledictio Legis liberare, ac omnia peccata nostra condonare, et quod amplius est, hoc ut nobis annuntietur curare, ac si credamus, per idipsum nos vivificare et Iustificare velit. Hoc aeternum Consilium, propositum et Decretum Dei, etiam verbum Internum, in Deo est. Et Deus ipse est, Et plane idem Deus, qui homo factus est. Et est Jesus Christus Dominus noster. Iam Verus Deus et Verus homo. Quicquid enim in Deo est ab aeterno, Hoc ut Deus ipse sit necesse est

1) So Edit. Steph. 1559 und Edit. Rebuliana 1561. Statt externam ist vermutlich aeternam zu lesen. Vgl. den folgenden Beleg von C 2a. Der Druckfehler wäre aus dem vorhergehenden Wechsel von externum und internum zu erklären. Die franz. Inst. von 1560 hat: à la divinité d'iceluy (CR. IV 235).



(B 4b — C 1a). ... internum illud vivum, et aeternum Verbum Dei, quod verus Deus et verus homo, Jesus Christus Dominus et Salvator noster est (C 2a). — ... quum Deus et homo sit Christus, respectu divinae naturae non humanae factum nobis esse iustitiam (538, 53 — 539, 1): vgl. K 3b — K 4b (s.: das zu Inst. III 11, 6 mitgeteilte Zitat von K 4b); M 3a: Hic ego diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam sit nostra Iusticia, et non secundum humanam naturam. — Ridicule vero in verbo uno Jeremiae triumphat, ubi promittit Jehovam fore nostram iustitiam [sc. Jer. 23, 6; 33, 16]. ... hoc tam puerili cavillo se omnia adeptum esse putat Osiander, ... multasque paginas farcit suis ampullis (539, 11 — 13, 19—22): K 3b, M 3a bis N 4b. — Jes. 53, 11, das Calvin darauf als Erläuterung anführt (539, 25f.), fand er bei Osiander P 4a/b ins Feld geführt. —

Inst. III 11, 9: opus hoc [sc. iustificandi] sua praestantia superare hominis naturam, ideoque non posse nisi divinae naturae adscribi (539, 40—42): vgl. E 3b—E 4a, K 4a/b, M 3a/b (s.: das zu Inst. III 11, 12 mitgeteilte Zitat von E 3b). — Röm. 5, 19 (539, 51) hatte Osiander O 3b für sich angeführt. — Similiter in aliis verbis [2. Cor. 5, 21] (quae saepius citare quomodo Osiandrum non pudeat valde miror) non alibi statuit [sc. Paulus] iustitiae fontem quam in carne Christi (540, 2—5): Das Zitat steht: A 3a, A 4b, I 4a, O 2a, Q 3a. — Die Stellen Joh. 6, 51. 55 (540, 25f.) fand Calvin D 1b, T 1a in Anspruch genommen.

Inst. III 11, 10: Osiandri calumnia, fidem a nobis censeri iustitiam (540, 54f.): vgl. F 1a: quidam, nudam Fidem in seipsa, quidam fiduciam misericordiae Dei ... pro tali Iusticia Dei, quae nobis per Fidem imputetur, habe[nt]; vgl. auch I 2a. — Zuinglianos odiose nominat, quicunque non subscribunt fanatico errori de essentiali iustitia: quia non sentiant Christum in Coena substantialiter comedi (541, 4—6): vgl. I 4a: Tales, quicquid dicant ore, tamen omnes Zuingliani sunt in corde, nec recte de Sacramento Corporis et Sanguinis Christi sentiunt. Est enim impossibile, quod is, qui non credit, Jesum Christum verum Deum et hominem ... per Fidem in cordibus nostris habitare, credat, quod verum corpus eius, et sanguis, in caena Domini nobis vere exhibeatur. L 4b: Quare oporte[t] illud vere carnem et sanguinem et non merum panem et vinum esse. (Disp. prop. 70f.). — ... secundum ipsum iustitia haec tam est Deus ipse quam probitas, vel sanctitas, vel integritas Dei (541, 18—20): F 3b (s.: unter Inst. III 11, 5). — ... testimoni[a], quae perperam a caelesti vita ad statum praesentem detorquet (541, 21—23), nämlich: 2 Petr. 1, 4[1] (541, 23—25), das D 3a, L 3b, O 1a, R 2b angeführt wird, und 1 Joh. 3, 2 (541, 27f.), das sich R 1a, T 1b findet (Disp. prop. 36, 62).

---

1) Ed. Steph. 1559, Rebul. 1561 und CR drucken fälschlich: 1. Pet.

Inst. III 11, 11: nos una cum Deo iustos esse docet (541, 34): vgl. N 4b ff.; O 4a: Quod si autem et eos, qui in Christum credunt, Iustos efficit, tum necesse est, ut eis divinam suam et essentialem Iusticiam communicet, alioqui nunquam in aeternum Iusti fierent. — Ridet eos Osiander qui iustificari docent esse verbum forense: quia oporteat nos re ipsa esse iustos (541, 42—44): E 4b—F 1a. Sunt enim quidam, qui sentiunt, docent, et scribunt, nos propter Fidem Iustos pronunciari. Verum de eo quod re ipsa Iustifiamus, omnino tacent, ponuntque causam, quod Verbum Iustificare, sit Verbum vulgare, e rebus forensibus desumptum, nihilque aliud significet, quam reum, Iudicio Iustum et absolutum pronunciare, quemadmodum populus Romanus Scipionem, cum accusatus esset reipublicae male gestae, pro Iusto habuit, et absolvit (E 4 b). — nihil etiam magis respuit quam nos iustificari gratuita imputatione (541, 44 f.): vgl. E 4 b—F 3 a. Verum tamen ... sequitur ulterius ex praedicto errore, quod ... quidam Remissionem peccatorum tantum, ... quidam obedientiam Christi, quae ex illius Iusticia fluxit, quidam meritum obedientiae Christi, pro tali Iusticia Dei, quae nobis per Fidem imputetur, habeant (F 1 a). — 2 Kor. 5, 19. 21 (541, 48—51) fand Calvin A 4 b vor. — Nec vero quisquam mediocriter in lingua Hebraica versatus (modo idem sedato sit cerebro) inde ortam esse phrasin hanc [sc. iustificari] ignorat (541, 55—542, 2): Osiander beruft sich oft auf das Hebräische, z. B. I 3 a/b. — Die Stelle Röm. 4, 7; Psal. 32, 1 (542, 5 f.) fand Calvin P 2 a/b behandelt. — contumeliosum hoc fore Deo, et naturae eius contrarium, si iustificet qui re ipsa impii manent (542, 15 f.): vgl. F 2 a: Hoc enim Divinae Maiestati vergeret in blasphemiam, totique scripturae esset contrarium. Si enim Deus impium, quem non simul reipsa et in veritate Iustum efficeret, tamen bonum et Iustum reputaret, et pronunciaret esse Iustum, tum necesse esset eum, aut errare, et nescire, quod impius esset impius, quod est impossibile ... Aut necesse esset eum mentiri, et amicum iniustitiae esse, quod etiam est impossibile. — fateri tamen cogitur, sine peccatorum remissione neminem placere Deo (543, 5 f.): vgl. A 1 a: Necessarium est, si modo salvi esse volumus, ut Dominus Deus Iustus iudex, quem peccatis nostris supra modum ad iram provocavimus, rursus nobis propicius fiat. A 2 a: Est itaque huius Mediatoris Officium, ut nobis Deum propicium reddat, qui nos pro filiis suis recipiat. Nos autem Iustificet, ut Deo obedientes et bene placentes, in Justicia et Sanctitate vera, omnino simus irreprehensibiles. Vgl. auch P 2 a. (Disp. prop. 29).

Inst. III 11, 12: mysterium, quod se illos celare nolle iactat (543, 31 f.): vgl. E 2 b—3 a: Quia vero Satan, hanc de Iustificatione et Iusticia Dei doctrinam, iam inde ab origine mundi, semper atrociter odivit, persequutus est, corrupit, et ubicunque Deus propter hominum ingratitudinem permisit, violenter funditus extirpavit nec dum desinit, valde necessarium est, ut propter simplices, aliquod corruptelas linguae, et sacrarum literarum, quibus multis hominibus tenebras ob oculos effudit, quosdam

etiam plane excecavit, retegam, in lucem protraham, ac confutem, ut deinceps clarissimam lucem divinae veritatis, tanto perspicacius intueri, intelligere et cognoscere possint. Den Ausdruck mysterium gebraucht Osiander dafür T 1 a: Et hoc est magnum illud Mysterium, in Evangelio revelatum. — Postquam enim diu et prolixe contendit non sola imputatione iustitiae Christi nos favorem consequi apud Deum [E 2 b—K 1 a], quia hoc ei impossibile esset habere pro iustis qui non sunt: (utor eius verbis) ... (543, 33—36): vgl. I 3 b: hanc enim sententiam potius hinc colligunt, quod Deus nos propter Fidem, pro bonis et Iustis reputet, cum tamen nondum boni et Iusti simus. Iamdudum autem supra probavi, quod hoc Deo factu sit impossibile. — tandem concludit Christum non humanae naturae sed divinae respectu datum nobis esse in iustitiam: et quanvis haec nonnisi in persona Mediatoris reperiri queat, esse tamen non hominis sed Dei iustitiam (543, 36—40): vgl. K 3 b—M 3 b. Hic ego diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam sit nostra Iusticia, et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam Iusticiam, extra eius humanam naturam non possumus invenire (M 3 a). Quare humana natura in Christo, Iusta quidem est, quia Justiciam divinam habet. Sed Iusticia ipsa esse non potest, Verum divina eius natura tantum, est ipsa vera et aeterna Iusticia (M 3 b). — Dicitur eodem loco Christus factus in sapientiam: quod non convenit nisi aeterno sermoni. Ergo nec Christus homo iustitia est (543, 44—46): vgl. M 1 a—M 3 a. Sapientiam Dei plane nihil aliud esse quam Verbum Dei, quod Deus ipse est (M 1 b). nulla humanitas, seu humana natura, sapientia est (M 2 a). cum Christus nostra Sapientia sit secundum divinam naturam. Idem nostra etiam Iusticia ... secundum divinam naturam (M 3 a). — iustificandi virtutem tam Angelis quam hominibus longe superiorem esse (544, 2 f.): vgl. E 3 b: Nullus autem homo in terris, ac ne Angelus quidem ullus in coelis, potest impium hominem ... reipsa, et in veritate, Iustum efficere. — eos qui negant Christum secundum divinam naturam esse nobis iustitiam, relinquere unam tantum partem de Christo, et (quod deterius est) facere duos deos: quia etsi fatentur Deum habitare in nobis, reclamant tamen non esse nos iustos iustitia Dei (544, 9—14): vgl. F 1 a: Quidam vero, cum sacris literis urgentur, fatentur Christum ipsum nostram esse Iusticiam, et in nobis. Non tamen admittunt, eum secundum suam divinam naturam esse nostram Iusticiam, sed in Iustificatione separant divinam Christi naturam, ab humana eius natura, relinquuntque nobis unam tantum partem de Christo. Imo, quod longe deterius est, dissecant etiam divinitatem per medium, faciuntque duos Deos. Nam ore confitentur, Deum per Fidem habitare in nobis, et tamen interim reclamant, et pugnant, Essentialem Dei Iusticiam, quae Deus ipse est, non esse nostram Iusticiam. — Omitto pudendam illam locorum congeriem, ... ubicunque fit iustitiae, debere hanc essentialem intelligi (544, 26—29): N 4 b—O 2 b. Iam si Iusticia Dei in his locis

omnibus, aliquid aliud intelligendum esset, quam aeterna Dei et essentialis Iusticia ... (O 2 a). — sicuti ubi David Dei iustitiam ad ferendas sibi suppetias implorat, quum id faciat plus centies, tot sententias corrumpere non dubitat Osiander (544, 30—32): vgl. O 2 a: Et si omnia loca Psalterii tantum enumerare deberem, in quibus Iusticia fidei, vocatur Iusticia Dei, nimis longum ac molestum futurum esset. — iustitiam proprie dici et recte qua ad recte agendum movemur, solum vero Deum operari in nobis et velle et perficere (Philip. 2, 13) (544, 33—35): vgl. O 2 b: Hoc enim est, et proprie vocatur Iusticia, quod nos movet ad Iuste agendum ... Paulus enim ad Philippen. 2. dicit. Deus est qui in nobis operatur et velle et perficere ... — Christum ipsum divina iustitia fuisse iustum: quia nisi eum voluntas Patris impulisset, ne ipse quidem iniunctis sibi partibus satisfecisset (544, 45—48): vgl. O 3 a: testatur, quod divina Patris voluntas, quae etiam est Filii et Spiritus sancti divina voluntas, Deus ipse et Dei essentialis Iusticia, sit humanae suae naturae Iusticia, quae ipsum, ut pro nobis moreretur, nosque redimeret, movit, excitavit, et impulit. Humana enim natura Christi sola, sine Divina et essentiali Iusticia hoc non effecisset.

Nun sind noch einige bisher übergangene Stellen zu besprechen, zuerst die Anspielungen auf Osianders „duplex Iusticia“. Der Satz: Non colligat nunc suum funiculum ex duabus iustitiis, sed plane iustificandi officium adimit humanae Christi naturae (Sekt. 12, S. 543, 40—43; vgl. M 3 b, ausgeschrieben unter Inst. III 11, 12), setzt folgende Unterscheidung Osianders voraus: Sciendum est, quod ... duplex est Iusticia. Humana scilicet et Divina, Humana probitas seu Iusticia, est ea, quam homo per legem, et alia disciplinae genera impulsus, ex propriis viribus, sine Spiritu sancto exerere, exercere, et praestare potest, Includitque omnes humanas virtutes, quae similiter propriis viribus et sine Spiritu sancto praestantur (F 3 b. Die folgende Erläuterung der Divina Iusticia ist unter Inst. III 11, 5 ausgeschrieben. Vgl. Disp. prop. 21). Noch in einem anderen Sinne meint Calvin den Begriff einer duplex Iusticia bei Osiander zu finden: duplici iustitia tanquam pellita veste sanctos vestit (Sekt. 11, S. 543, 4 f.). Was meint er damit? Hoc discrimen iustificandi et regenerandi (quae duo confundens Osiander, duplicem iustitiam nominat) pulchre exprimitur a Paulo (Sekt. 11, S. 542, 38—41). Osiander soll also lehren: partem iustitiae esse veniam peccatorum (Sekt. 11, S. 542, 8) und der andere wesentliche Teil sei die realis iustitia, cui Osiander titulum imponit essentialis iustitia (S. 542, 42 f.). Daher wird ihm auch die impietas vor-

geworfen, praetextu duplicis iustitiae labefactare salutis fiduciam, et nos raptare supra nubes, ne gratiam expiationis fide amplexi, Deum quietis animis invocemus (Sekt. 11, S. 541, 39—42). Tatsächlich gebraucht Osiander den Ausdruck duplex Justicia in diesem Sinne nirgends, weder in der Confessio noch in der Disputatio. Aber er lehrt in der Disp. „duas partes“ iustificationis, „Remissionem videlicet peccatorum, et Reconciliationem“ (prop. 30), die dasselbe ist wie: Christo uniri, eiusdemque in nobis inhabitantis Iusticia, iustos Censeri (prop. 31). Da im Gegensatz hierzu Osiander in der Conf. Sündenvergebung und Rechtfertigung trennt und ausdrücklich leugnet, daß die remissio peccatorum unsere Iusticia sei (F 1a), möchte man meinen, Calvins Polemik sei hier durch die Disp. bestimmt. Allein es ist einmal zu bedenken, daß Osiander sich in der Conf. trotz aller sachlichen Bestimmtheit recht vorsichtig ausdrückt. Vgl. nur: errant. Primo quia Verbum Iustificare, tantum pro Iustum reputare et pronunciare intelligunt, atque interpretantur, et non pro eo quod est, reipsa et in veritate Iustum efficere (F 1b—2a); quidam Remissionem peccatorum tantum ... pro tali Justicia Dei, quae nobis per Fidem imputetur, habe[nt] (F 1a). Zum anderen ist das Bild von der vestis, das Calvin polemisch gebraucht, ein deutlicher Hinweis auf die Conf. Vgl. z. B. P 2a: Iusticiam suam divinam . . tanquam vestem induere, Peccata nostra illa sua Iusticia tegere, nosque veluti Sponsam suam eadem illa sua Iusticia ornare. Das ist die verspottete „pellita vestis“. Also wie bei allen angeführten Anspielungen, die unter Umständen auf die Disp. zielen könnten, ist es auch hier nicht notwendig anzunehmen, daß Calvin die Disputationsthesen gekannt hat.

Schließlich ist noch eins zu erwähnen. Wenn Calvin sagt: in hac tota disputatione nomen iustitiae et verbum iustificandi ad duas partes extendit (Sekt. 6, S. 537, 13—15), so weist das keineswegs auf Osianders Disputatio. Den Ausdruck disputatio gebraucht Calvin häufig in ganz allgemeinem Sinne (vgl. z. B. Inst. III 13, 2, S. 560). Zudem beziehen sich die folgenden Ausführungen deutlich auf die Confessio.

2. Wenden wir uns nun von der Institutio zu dem kleinen Schriftstück „Contra Osiandrum“. Es ist gleichsam ein kleiner Grundriß für jenen polemischen Abschnitt der Institutio. Schon auf den

ersten Blick ergibt sich, daß diese Schrift und besonders die erste Sektion in der Institutio (III 11, 5) literarisch abhängig voneinander sind[1]. Daß Calvin diese Äußerung über Osiander vor 1559 getan hat, geht schon aus deren Schlußsatz hervor: Haec brevis admonitio sanis et modestis lectoribus, ut spero, contra Osiandri praestigias muniendis sufficiet. Neque enim longum volumen scribere nunc vacat, nec expedire iudico (a. a. O. S. 167). Daß sich von der Kritik der Urstandslehre Osianders, die das kleine Schreiben enthält, in der Institutio III 11, 5 nur ein Satz wiederfindet, ist ein weiterer deutlicher Beweis dafür, daß dieser Abschnitt der Inst. jünger ist; denn Calvin hat sich mit Osianders „An filius" in der Institutio an dem gegebenen Orte auseinandergesetzt[2]. Für die Bestimmung der Abfassungszeit von Contra Osiandrum gibt es noch einen anderen Anhaltspunkt. Am 12. März 1551 übersendet Dryander Calvin einen Brief, den er gerade von Melanchthon empfangen hat, „cum libello Osiandri, in quo videbis hominem vehementis et confidentis spiritus pugnaeque avidum non modo depravare doctrinam ecclesiae, sed etiam bellum indicere omnibus piis et doctis hominibus qui bene meriti sunt de doctrina religionis." Melanchthon bittet Calvin mittelbar durch Dryander, er solle dieser Schrift Osianders entgegentreten[3]. Bei diesem libellum hat man an die Ende Oktober 1550 erschienenen Disputationsthesen zu denken

---

1) Vgl. z. B. Contra Os., CR., Calv. opp. X[1], 166:

Nam etsi eo trahit scripturae testimonia, quae Deum in nobis habitare asserunt, et nos unum cum ipso fieri: nihil tamen inde probatur, quam arcana spiritus virtute, dum coalescimus in Christi corpus uniri simul Deo. Adde, quod essentialis illa communicatio ex Manichaeorum deliriis sumpta est ... Christum fingit non modo fuisse Ideam, sed primarium exemplar, ut Adam essentialis esset eius imago. Hinc commentum hoc ...

mit Inst. III 11, 5 (CR. II, 532):

Multa quidem Scripturae testimonia accumulat, quibus Christum probet unum esse nobiscum, et nos vicissim cum ipso, quod probatione non indiget: sed quia non observat huius unitatis vinculum, seipsum, illaqueat. Nobis vero omnes eius nodos expedire facile est, qui tenemus nos cum Christo uniri arcana Spiritus eius virtute. Conceperat vir ille quiddam affine Manichaeis, ut essentiam Dei in homines transfundere appeteret. Hinc aliud eius commentum, Adam fuisse formatum ad imaginem Dei: quia iam ante lapsum destinatus erat Christus exemplar humanae naturae.

2) Siehe oben S. 412 Anm. 1 und das darauf Folgende.

3) Dryander Calvino, CR., Calv. opp. XIV, 76.

oder an die Abhandlung „An filius" vom 18. Dezember 1550 [1]. Welche Schrift Calvin damals erhalten hat, läßt sich jedoch aus dem Briefe nicht erschließen. Scheinen die oben mitgeteilten Worte Dryanders auch gut auf die Vorrede zu den Thesen zu passen, so sind sie in bezug auf „An filius" nicht minder verständlich. Da nun Contra Osiandrum sowohl „An filius" voraussetzt wie die Thesen oder die Confessio, kann es erst nach dem 12. März 1551 abgefaßt sein, wenn die Confessio nicht in Frage käme. Ob es durch den Brief Dryanders veranlaßt ist, bleibt fraglich. Eine Erwiderung auf das libellum Osiandri, wie sie Melanchthon erhoffte, ist das kleine Schreiben Calvins nicht. Möglich wäre auf Grund der mitgeteilten Schlußworte von Contra Osiandrum die Annahme, daß es eine Art von Gutachten für die interessierten Theologen war, da Calvin eine große, öffentliche Gegenschrift weder herausgeben konnte, noch wollte.

Lassen es diese Erwägungen als möglich erscheinen, daß sich Contra Osiandrum gegen die Disputatio richtet, so stimmt das mit den wenigen Anspielungen des Schreibens selbst überein. Sie sind im Gegensatz zu dem Abschnitt der Institutio im Hinblick auf die Disputatio verständlich. Bei der Allgemeinheit, in der sie gehalten sind, hat das zwar nicht viel zu besagen. Immerhin fordern sie nicht die Confessio als Voraussetzung. Die wichtigsten Anspielungen sind folgende: Admittit ... remissionem peccatorum intercedere in homine iustificando [2]. Das würde sich auf die bei Besprechung der duplex Iusticia erwähnte prop. 30 beziehen. Den Satz: iustificari nos non tantum obedientia quam Christus praestitit, et satisfactione qua defunctus est pro expiandis peccatis, sed divina aeternaque eius iustitia [3], müßte man von prop. 29 herleiten [4].

3. Das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen ist: Calvin setzt sich in der Institutio gründlich mit der großen Confessio Osianders auseinander; aber er hat vielleicht auch die Dispu-

---

1) Beachte a. a. O.: causa magni momenti, sicut haec est, quum publicam ecclesiae doctrinam attingat.

2) Contra Osiandrum, CR., Calv. opp. X[1], 166. Vgl. unter Inst. III 11, 11.

3) Contra Os. a. a. O. Vgl. unter Inst. III 11, 5—6.

4) prop. 29: Quia vero extra Christum nemo Iustus est, sed omnes mortui delictis, natura sunt filii irae, non confertur cuipiam Iustitia Dei et vita aeterna, nisi prius ei remissa fuerint peccata per sanguinem Christi.

tatio gekannt und über sie ein Gutachten abgegeben, ehe er die Confessio gelesen hat.

Wichtig ist noch festzustellen, daß auf jeden Fall Calvin durch die begriffliche Fassung, wie sie Osiander seiner Rechtfertigungslehre in der Disputatio gegeben hat, keineswegs zu einem falschen Verständnis der Lehre selbst geführt worden ist[1]. Wenn nach Osiander nur die essentialis Iusticia und nicht die remissio peccatorum oder die obedientia und satisfactio Christi unsere Gerechtigkeit ist und Calvin trotzdem in der Institutio seinem Gegner vorwirft, er lehre eine duplex iustitia, so ist zu beachten, daß er gerade schon in dem kleinen Gutachten, das sich vielleicht auf die Disputatio bezieht, die noch von den duae partes der Rechtfertigung redet, sehr gut weiß: in primo et summo gradu locans spectrum essentialis iustitiae, quod ipse finxit, nihil aliud relinquit gratuitae Dei acceptationi, quam ut sit inferior quaedam appendix[2]. Vollends sagt er in der Institutio, die den polemischen Ausdruck einer duplex iustitia gebraucht, ganz deutlich: fortiter negat, quatenus Christus sacerdos peccata expiando, Patrem nobis placavit, ipsum esse iustitiam nostram, sed ut est Deus aeternus, et vita[3].

II.

Mit dieser Erwägung haben wir die rein literarkritischen Fragen bereits verlassen. Es gilt jetzt, den Kampf Calvins gegen die Lehre Osianders selbst zu verstehen. Calvin sieht, daß Osiander in der Rechtfertigungslehre ein ganz ähnliches Anliegen vertritt wie er selbst[4]: Grund unserer Rechtfertigung ist die habitatio Christi in cordibus nostris, die mystica unio[5].

1) Vgl. oben die Ausführungen zur duplex iustitia. Hirsch dagegen behauptet a. a. O., S. 257, Calvin habe Osiander hier in bonam partem mißverstanden und sich von seiner Rechtfertigungslehre ein Bild gemacht, „das auf Brenz viel eher zutrifft“.

2) Contra Osiandrum, CR. X[1], 166. 3) III 11, 6, CR. II, 537, 18ff.

4) W. Lüttge (Die Rechtfertigungslehre Calvins, 1909, S. 99) weist richtig darauf hin, daß hieraus die Schärfe der Polemik psychologisch verständlich wird. Hinzuzufügen ist: vor allem aber theologisch verständlich, weil die Sache hier diese Schärfe forderte.

5) Inst. III 11, 10, CR. II, 540: fateor hoc tam incomparabili bono [sc. iustitia] nos privari donec Christus noster fiat. Coniunctio igitur illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in

Trotzdem nennt er die Lehre Osianders ein delirium[1]. Was bewegt ihn dazu?

Schon Osianders Bestimmung der unio ist ein delirium[2]. Die unio soll eine essentialis communicatio[3] sein, also eine substantialis mixtio, eine crassa mixtura Christi cum fidelibus[4]. Wie kann Calvin diesen Vorwurf rechtfertigen, wenn er in der Confessio schon in den Überschriften zu den Schriftbelegen, die Osiander beibringt, lesen mußte, daß die Einwohnung per Fidem geschehe?[5] Er hat folgende Gründe: Osiander erkennt nicht, daß die Einwohnung Christi durch den Heiligen Geist geschieht, behauptet also eine unmittelbare Wesensvereinigung zwischen Christus und uns[6]. Tatsächlich ist der Heilige Geist nach Osiander mit bei der Einwohnung. Wo der Sohn Gottes seinem göttlichen Wesen nach ist, da sind auch Vater und Heiliger Geist[7]. Aber der Heilige Geist

---

summo gradu statuitur: ut Christus noster factus, donorum quibus praeditus est nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia: sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Derselbe Gedanke findet sich gleich zu Beginn dieses Kapitels, das die Rechtfertigung behandelt, III 11, 1, CR. II, 533: Christum nobis Dei benignitate datum, fide a nobis apprehendi ac possideri, cuius participatione duplicem potissimum gratiam recipiamus: nempe ut eius innocentia Deo reconciliati, pro iudice iam propitium habeamus in caelis Patrem: deinde ut eius Spiritu sanctificati innocentiam puritatemque meditemur. Dieser Text steht schon in der Ausgabe von 1539 (CR. I, 737). Nur heißt es in den drei Straßburger Ausgaben bis 1545: cuius ex participatione.

1) Inst. III 11, 5, CR. II, 536.

2) Inst. III 11, 6, CR. II, 537.

3) Contra Osiandrum CR. X[1], 166; vgl. Inst. III 11, 5.

4) Inst. III 11, 5 u. 10, CR. II, 536 u. 541.

5) Conf. D 1ff. Das hätte auch P. Brunner (Vom Glauben bei Calvin, 1925, S. 86) beachten sollen, der Calvins Vorwurf einer crassa mixtura ungeprüft übernimmt. Auch nach Osiander handelt es sich bei der unio „keineswegs um einen anschaulich gegebenen, empirisch konstatierbaren Vorgang.“ — Hirsch (a. a. O. S. 258, Anm. 24) meint, daß hier ein Mißverständnis Calvins vorliege.

6) Inst. III 11, 5, CR. II, 536: Nam virtute Spiritus sancti fieri ut coalescamus cum Christo, nobisque sit caput et nos eius membra, fere pro nihilo ducit, nisi eius essentia nobis misceatur. Vgl. III 11, 10, S. 541.

7) Conf. D 3b: Haec dicta omnia, unam ac simplicem exprimunt sententiam, Nempe, quod Deus, secundum suam veram divinam essentiam, in vere credentibus habitet, ubi enim Christus est, ibi est etiam ipsius divina natura seu divina essentia, ubi vero Filius Dei, secundum suam divinam essentiam est, ibi

— und das ist das Entscheidende — führt diese Einigung nicht herbei, er ist nicht huius unitatis vinculum[1]. Einen weiteren Beweis für die crassa mixtura findet Calvin mit Recht in der Abendmahlsauffassung Osianders[2], der behauptet, daß seine Gegner auch falsch über das Abendmahl denken müßten und Zwinglianer seien[3]. Osiander bekennt sich zur lutherischen Lehre: illud vere carnem et sanguinem et non merum panem et vinum esse[4].

Calvins Kampf richtet sich aber nicht gegen dieses delirium der Wesensvermischung als solches. Darum hätte er ihn vielleicht gar nicht entfacht[5]: sed quum principium hoc sit instar sepiae, quae egestione atri turbidique sanguinis multas caudas occultat, nisi velimus scientes et volentes pati nobis iustitiam illam eripi quae sola de salute gloriandi fiduciam nobis adfert, acriter resistere necesse est[6]. Um die Folgerungen, die sich aus jenem principium ergeben, geht es ihm.

Aus diesem principium Osianders ergibt sich notwendig, ut iustitiam suam nobis inspiret [sc. Deus], qua realiter simus cum ipso iusti[7]. Dagegen führt Calvin seinen Kampf, daß Rechtfertigung bedeuten soll: iustos effici. Osiander bestimme sie also erstens nicht allein als gnädige Verzeihung[8], zum anderen sei die Gerechtigkeit dann nicht gratuita imputatio, sondern sanctitas et integritas[9] und schließlich werde die Rechtfertigung so nicht in

---

sunt etiam Pater et Spiritus sanctus, indivisibiliter. Nam Pater Filius et Spiritus sanctus, sunt una aeterna, indivisibilis Divina essentia. Vgl. C 4 b—D 1 a.

1) Inst. III 11, 5, S. 536.

2) Inst. III 11, 10, S. 541. Die Stelle ist oben S. 415 mit Belegen ausgeschrieben.

3) Conf. I 4 a, L 4 a—b; Disp. prop. 70—72; s. Anm. 2. Vgl. Hirsch a. a. O. S. 258, Anm. 24. 4) Conf. L 4 b.

5) Inst. III 11, 6, S. 537: Si tantum diceret Christum nos iustificando essentiali coniunctione nostrum fieri: nec solum quatenus homo est, esse caput nostrum, sed divinae quoque naturae essentiam in nos diffundi: minore noxa deliciis se pasceret, nec forte propter hoc delirium tanta esset excitanda contentio, ...

6) Fortsetzung des in voriger Anmerkung begonnenen Satzes.

7) Inst. III 11, 10, S. 541. Vgl. III 11, 5, S. 536: nos substantialiter in Deo iustos esse tam essentia quam qualitate infusa. Vergleicht man das delirium der crassa mixtura und diese Folgerung, so ist zu sagen: in secundo membro plus veneni latet (III 11, 11, S. 541).

8) Inst. III 11, 6, S. 537; vgl. oben S. 412 f.

9) Siehe vorige Anm. und vgl. III 11, 10, S. 541; oben S. 415.

einem forensischen Akte vollzogen[1]. Was die Sündenvergebung betrifft, so hat Calvin seinen Gegner in der Sache richtig verstanden: sie gilt Osiander in der Rechtfertigung nur als inferior quaedam appendix[2]. Ist sie diesem nur Voraussetzung für das negotium Nostrae Iustificationis[3], so stellt Calvin demgegenüber die These auf: quod Deus ignoscendo iustificet[4]. Wenn er weiter behauptet, Osiander schalte die imputatio aus, so trifft das in dieser Form nicht zu. Osiander verwendet diesen Begriff auch[5]. Aber darin hat Calvin recht, wenn er dies — wohl mit Absicht — übersieht, daß Gerechtigkeit nach Osiander zunächst durchaus probitas (Frömmigkeit) ist oder: ea virtus quae eum, qui ipsam assequitur ac habet, Iustum efficit, ac ad Iuste operandum, et ad patiendum movet[6]. Erst bei dem Gedanken daran, daß in den Gläubigen auch noch Sünde ist, wird die imputatio herangezogen und ernst genommen[7]. Calvin dagegen beschreibt mit ihr ebenso wie mit der Sündenvergebung den g a n z e n Rechtfertigungsakt[8] und sieht folglich in ihr und der Vergebung allein unsere Gerechtigkeit. Schließlich bestimmt Calvin die Rechtfertigung und damit die imputatio im scharfen Gegensatz zu Osiander als ein forensisches iustos censeri[9]. Auch er lehrt ja, daß durch den Heiligen

---

1) Inst. III 11, 11, S. 541; oben S. 416.

2) Contra Osiandrum CR. X[1], 166; vgl. die Besprechung der duplex iustitia oben S. 422.

3) Conf. B 1 a; vgl. auch Disp. prop. 29, ausgeschrieben S. 421, Anm. 4. Vgl. L ü t t g e a. a. O. S. 50, H i r s c h a. a. O. S. 195. 4) Inst. III 11, 11, S. 541.

5) Das hat besonders H i r s c h wieder hervorgehoben a. a. O. S. 63 ff.

6) Conf. F 3 b u. 4 b; vgl. oben S. 413 unter Inst. III 11, 6.

7) Conf. Q 3 b: cum per Fidem in ipso sumus, et ipse in nobis, efficimur nos quoque in ipso Iusticia Dei, sicut ipse factus est peccatum. Hoc est, ipse obruit et implet nos Iusticia sua, sicut et nos ipsum nostris peccatis obrueramus. Ita ut Deus ipse, et omnes Angeli, cum Christus noster et in nobis sit, meram Iusticiam in nobis videant, propter excellentissimam, aeternam, et infinitam Iusticiam Christi, quae ipsius Divinitas est, et in nobis habitat. Et quamvis peccatum adhuc in carne nostra habitet, et tenaciter inhaereat, tamen perinde est, sicut stilla immunda respectu totius purissimi maris. Et propter Iusticiam Christi quae in nobis est, Deus illud non vult observare. Sicut Esaiae 38. scriptum est. Proiecisti post tergum tuum omnia peccata nostra, multo minus vult nobis illud imputare, sed tandem extirpare, sicut deinceps audiemus.

8) Der Sachverhalt, bei dem Osiander die imputatio wichtig wird, gehört, wie wir sehen werden, für Calvin gar nicht mehr zur Rechtfertigung.

9) Inst. III 11, 11.

Geist eine unio zwischen Christus und den Menschen hergestellt wird und so eine societas iustitiae[1]; das schließt aber nimmer aus, daß nun durch einen neuen, richterlichen Akt Gottes dieser Sachverhalt anerkannt wird[2].

Dieser Gegensatz zwischen Calvin und Osiander muß noch genauer erfaßt werden. Osiander wirft ein, daß es wider die Natur Gottes wäre, jemand für gerecht zu erklären, ohne daß er ihn reipsa et in veritate gerecht machte[3]. Calvin erwidert, daß Osiander den Unterschied zwischen iustificatio und regeneratio nicht beachte, sondern beide Gnadengaben vermische und für ein und dasselbe halte[4]. Er dagegen unterscheidet beide, ohne sie auseinanderzureißen. Sie werden simul et coniunctim in Christus empfangen[5]. Diese Behauptung stützt er zunächst mit der Schrift[6]. Sodann folge aus der Tatsache, daß auch in dem Gerechtfertigten noch Sünde

1) Siehe oben S. 422, Anm. 5.

2) Lüttge (a. a. O. S. 45ff. u. 96ff.) stellt im Hinblick auf Calvins Lehre von der unio eine Umbiegung der forensischen imputatio fest. Daß Calvin beide Gedanken aber verbindet, zeigt gerade die Stelle, in der beide unvermittelt nebeneinander stehen sollen. Inst. III 11, 23, CR. II, 552: Vides non in nobis, sed in Christo esse iustitiam nostram: nobis tantum eo iure competere quia Christi sumus participes; siquidem omnes eius divitias cum ipso possidemus. Nec obstat quod alibi docet, damnatum esse de peccato peccatum in Christi carne, ut iustitia Legis compleretur in nobis; ubi non aliud complementum designat quam quod imputatione consequimur. Eo enim iure communicat nobiscum Dominus Christus suam iustitiam, ut mirabili quodam modo, quantum pertinet ad Dei iudicium, vim eius in nos transfundat. Und dann wird der weitere Akt des iudicium, der auf Grund der Voraussetzung der communicatio geschieht, durch das Beispiel des Ambrosius von Jakob und Esau ganz und gar forensisch bestimmt. Das zeigt eben nur, daß Calvin auch hier trinitarisch gedacht hat, während Osiander hier ebensowenig einen eigentlichen Akt der ersten Person der Trinität kennt wie bei der unio einen solchen des Heiligen Geistes.

3) Conf. F 2a; vgl. oben S. 416 unter Inst. III 11, 11 und S. 413 unter III 11, 6.

4) Inst. III 11, 11, CR. II, 542; III 11, 6, S. 537; Contra Osiandrum, CR. X[1], 166.

5) Inst. III 11, 6, S. 537. Beachtenswert ist hier die Parallele, die Calvin zur Christologie zieht: sicut non potest discerpi Christus in partes, ita inseparabilia esse haec duo.

6) Inst. III 11, 6, S. 537. Von Osiander muß er sagen: Ubi vero ad Scripturam ventum est, totidem corrumpit locos quot citat.

bleibe, daß die iustificatio etwas anderes ist als die regeneratio; denn Gott rechtfertigt nicht teilweise [1]. Außerdem treffe der Einwurf Osianders nur diesen selbst, da auch er eingestehen muß: sine peccatorum remissione neminem placere Deo [2]. Mit diesen beiden letzten Erwiderungen hat Calvin deutlich gemacht, daß das iustos censeri nicht zu umgehen ist [3]. Wenn nun Calvin weiter auch mit Recht hervorhebt, daß es eine Anmaßung ist, wenn Osiander mit seinem Einwurf über den höchsten Richter selbst zu Gericht sitzen will [4], so behauptet er seinerseits nicht, daß das Rechtfertigungsurteil unbegründet und willkürlich sei. Aber nicht darum kann Gott jemand gerecht erklären, ohne zu lügen, weil die dem Menschen zuteilgewordene Divina Iusticia diesen auch gerecht macht und die endgültige Gerechtmachung verbürgt, wie Osiander lehrt [5], sondern einzig und allein darum, weil zwischen dem Sünder und Christus eine Gemeinschaft hergestellt ist [6]. Dieser Grund genügt für das Urteil Gottes. Calvin meint ferner, daß durch die Gleichsetzung von iustificatio und regeneratio die Heilsgewißheit erschüttert werde, weil sich so die Gewissen immer nur einer portio iustitiae getrösten könnten [7]. Das ist schon darum nicht richtig, weil auch Osiander eine imputatio lehrt, wie wir gesehen haben [8]. Aber dies ist doch das Berechtigte an diesem letzten Einwande Calvins, daß Osiander dem Zustande des Menschen — und wenn es auch erst der einstige Endzustand ist — eine Wichtigkeit für den Rechtfertigungsakt beilegt, wie er sie nie haben darf, wenn die unio des Sünders mit Christus Grund allein für diesen Akt ist, und zum andern, daß er der Sündenvergebung eine völlig ungenügende Stellung einräumt [9].

---

1) Inst. III 11, 11, S. 542. 2) Ebendort S. 543; vgl. oben S. 416.

3) Ebendort: saltem concedat secundum ratam partem imputationis (ut loquuntur) iustos censeri qui re ipsa non sunt.

4) Ebendort: Quantae autem arrogantiae est damnare summum iudicem quum gratis absolvit, ne valeat illud responsum, Miserebor cuius miserebor?

5) Siehe S. 425 bei Anm. 6.

6) Inst. III 11, 11, S. 543: non potest amare nisi quos iustificat. Sed haec est mirabilis iustificandi ratio, ut Christi iustitia tecti non exhorreant iudicium quo digni sunt, et dum seipsos merito damnant, iusti extra se censeantur.

7) Ebendort S. 542. 8) Siehe S. 425 Anm. 7.

9) Inst. III 11, 11, S. 543: Quousque autem extendet peccator acceptationem hanc gratuitam, quae subrogatur in locum iustitiae? ex deunce, an ex uncia? — Siehe S. 425 Anm. 3; vgl. auch Hirsch a. a. O., S. 231 ff.

Dagegen bringt Calvin mit der Unterscheidung von iustificatio und regeneratio auf den klarsten Ausdruck, daß die Rechtfertigung eine gratuita acceptatio ist. Die regeneratio beginnt gleichzeitig mit dieser und hat wie die Rechtfertigung ihren alleinigen Grund in Christus, mit dem der Gläubige verbunden ist [1].

Calvins Kritik ist damit nicht erschöpft. Er hat noch einen ihm äußerst wichtigen Einwand. Aus den Voraussetzungen Osianders folgt notwendig, daß wir in der Rechtfertigung der Divina Iusticia teilhaftig werden, d. h.: quum Deus et homo sit Christus, respectu divinae naturae non humanae factum nobis esse iustitiam [2]. Aber nicht an dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit als solchem nimmt Calvin Anstoß. Er gibt ohne weiteres zu, daß wir der ewigen Gerechtigkeit des ewigen Gottes teilhaftig werden; nur habe Osiander nicht beachtet, wie diese göttliche Gerechtigkeit zu uns kommt [3]. Calvin wird nicht müde, immer wieder scharf zu betonen, daß dies durch den Gehorsam und besonders durch den Tod und die Auferstehung Christi geschieht [4]. Für Osiander spielt das Werk Christi nur als Voraussetzung der Rechtfertigung eine Rolle [5], in ihr selbst dagegen nur die göttliche Natur Christi. Gegenüber dieser Bedrohung der Notwendigkeit einer gratia Mediatoris stellt Calvin klar heraus, daß die Gerechtigkeit für uns im Werke Christi be-

1) Inst. III 11, 6, S. 537. Eine andere Einheit von iustificatio und regeneratio als die in Christus kennt er nicht. Sie würde auch immer eine confusio beider Gaben sein.

2) Inst. III 11, 8, S. 538 f.; vgl. III 11, 5, S. 536, III 11, 12, S. 543; s. oben S. 415, S. 411 und 417.

3) Inst. III 11, 9, S. 540: Hoc modo et sensu non inficior Christum, ut est Deus et homo, nos iustificare, commune esse etiam hoc opus Patris et Spiritus sancti, denique iustitiam, cuius nos consortes facit Christus, aeternam esse Dei aeterni iustitiam, modo firmis et apertis quas citavi rationibus cedat. III 11, 12, S. 544: tantum distinguimus quomodo ad nos perveniat iustitia Dei, ut ea fruamur; in quo nimis foede lapsus est Osiander . . .

4) z. B. Inst. III 11, 9, S. 540: Neque in voce [sc. iustitiae] tantum est momenti, modo nobiscum de hoc consentiat Osiander, nos in Christo iustificari quatenus pro nobis factus est expiatrix victima: quod a divina eius natura abhorret. III 11, 8, S. 539: Christum esse factum iustitiam quando servi speciem induit . . . quatenus obsequentem se Patri praebuit. III 11, 12, S. 544: constanter illud tenemus nobis in morte et resurrectione Christi esse iustitiam et vitam.

5) Conf. A 2 a—B 1 b; vgl. B 1 b, ausgeschrieben oben S. 412 unter Inst. III 11, 5.

schlossen liegt, und bezieht es so unmittelbar auf den Rechtfertigungsakt. Neben der wahren Gottheit Christi ist für die Rechtfertigung auch seine wahre Menschheit unerläßliche Bedingung [1], weil es eben Gott gefallen hat: quod in se absconditum et incomprehensibile erat, in Mediatore palam facere [2]. Da es für Calvin ohne diese Offenbarung der Gerechtigkeit im Werke Christi kein Heil gibt, gefährdet Osiander mit seiner Wertung der unmittelbaren Wirkung der Iusticia essentialis im Rechtfertigungsakt die Grundlage des christlichen Glaubens [3].

So läuft die Lehre Osianders, wie Calvin zeigt, überall auf eine Gleichmachung der göttlichen Akte zu einem solchen der göttlichen essentia hinaus. Diese Vereinfachung wird schließlich auch am Akt des Menschen, dem Glauben, deutlich. Wie wir sahen, kennt Osiander bei der unio nicht das Band des Heiligen Geistes, sondern lehrt eine unmittelbare Verbindung Christi mit dem Menschen. Dieses unmittelbare Verhältnis muß nun auch von seiten des Menschen

---

1) Inst. III 11, 9, S. 539: Nam etsi neque sanguine suo animas nostras purgare, neque Patrem suo sacrificio placare, neque a reatu absolvere nos poterat Christus, nec denique munus sacerdotis peragere, nisi verus fuisset Deus, quia tanto oneri impar erat carnis facultas: certum tamen est his omnibus perfunctum esse secundum humanam naturam, oder besser: pro dispensationis sibi iniunctae ratione (III 11, 8, S. 539).

2) Inst. III 11, 9, S. 540. Lüttge (a. a. O., S. 50f.) hat mit Recht hervorgehoben, daß die Betonung der „Notwendigkeit des geschichtlichen Heilsmittlers" ein Hauptmoment in der Polemik Calvins ist. Nur geht es Calvin nicht um den Begriff der Gerechtigkeit als solcher. Vgl. S. 428 Anm. 3 und den vorhergehenden Text. — Ein bloßer Hinweis auf übernommenes melanchthonisches Lehrgut würde hier bei der Verwendung der Satisfaktionslehre durch Calvin ebensowenig zum Verständnis seiner Darlegungen beitragen wie bei der behandelten Unterscheidung von iustificatio und regeneratio. Es gilt eben zu begreifen, warum er in diesen Gedanken gedacht hat und nicht in anderen. Calvin hat den Begriff des meritum Christi 1559 in einem besonderen, neuen Kapitel, Inst. II 17, S. 386ff., verteidigt und mit guten Schriftbeweisen gestützt. Dieser Begriff macht den Ernst der Lage des Menschen, abgesehen von Christus, deutlich. Natürlich gründen alle merita Christi im reinen Wohlgefallen Gottes (Inst. III 11, 12, S. 544; II 17, 1, S. 386).

3) Inst. III 11, 5, S. 536f.: Quicquid ergo seorsum de Patre et Spiritu profert, non alio tendit nisi ut simplices abstrahat a Christo ... nempe iustificari nos non sola Mediatoris gratia, nec in eius persona iustitiam simpliciter vel solide nobis offerri: sed nos fieri iustitiae divinae consortes, dum essentialiter nobis unitur Deus.

bestehen, so daß der Ausdruck möglich wird: fidem esse Christum[1]. Calvin lehnt diese Zerstörung des Glaubensbegriffes als Vermischung des Glaubens mit Christus ab. Der Glaube ist leeres Gefäß. Daher rechtfertigt er auch nicht durch sich selbst, wie Osiander die gegnerische Lehre deutet. Der Grund für die Rechtfertigung ist der im Glauben durch den Heiligen Geist empfangene Christus allein[2].

Eine verschollene Geschichte des Pietismus

Von Theodor Wotschke, Pratau

Des Danziger Pastors und Rektors Samuel Schelwig Kampf gegen den Pietismus ist bekannt. Seit 1693, da er das gründliche und wohlgesetzte Bedenken der theologischen Fakultät zu Leipzig von der Pietisterei mit einer eigenen Vorrede herausgab, hat er immer wieder und wieder gegen die neue religiöse Bewegung und ihre führenden Männer die Feder gespitzt, sonderlich gegen Spener geschrieben. Alle einschlägigen Werke geben Auskunft über diese seine polemische Tätigkeit. Vergessen aber ist, ganz vergessen, daß er auch an einer eingehenden Geschichte des Pietismus gearbeitet, dazu unter großen Mühen und Kosten viel Material gesammelt, in allen Teilen Deutschlands deshalb Korrespondenten gehabt, die Geschichte des Pietismus bis zum Jahre 1703 auch fertiggestellt und die angesehendsten Vertreter der Orthodoxie sich nach seinem Tode um ihre Drucklegung bemüht haben. Leider umsonst. Denn zweifellos war seine Geschichte des Pietismus wertvoller als seine Polemik wider ihn. Besaß er doch das ausgezeichnetste Material, zahlreiche Akten und Briefe, Mitarbeiter in allen Teilen Deutschlands, in Schlesien den Schweidnitzer Senior Scharff, in Pommern den Generalsuperintendenten Mayer, in Sachsen die

1) Inst. III 11, 7, S. 538; s. oben S. 414.

2) Ebendort: Nos quidem nihil tale imaginamur, sed proprie loquendo Deum unum iustificare dicimus: deinde hoc idem transferimus ad Christum, quia datus est nobis in iustitiam; fidem vero quasi vasi conferimus, quia nisi exinaniti ad expetendam Christi gratiam aperto animae ore accedimus, non sumus Christi capaces. Unde colligitur, non detrahere nos Christo vim iustificandi, dum prius eum fide recipi docemus quam illius iustitiam. Vgl. III 11, 10, S. 540f.

Professoren Ittig in Leipzig und Neumann in Wittenberg, in Thüringen den Coburger Rektor, dann Gothaer Kirchenrat Cyprian, um von anderen zu schweigen [1].

Die erste Nachricht über das Geschichtswerk Schelwigs finde ich, abgesehen von einer Äußerung Speners in seiner Gewissensrüge an D. Schelwig [2] vom Jahre 1696, in einem Briefe, den Schelwig an den eben genannten Cyprian gerichtet hat. Da schreibt er ihm unter dem 1. Juli 1702 [3]:

„Literas feria secunda paschatos scriptas demum nona abhinc septimana nempe 23 Junii et quidem Hamburgo accepi. Qua circuitione non opus fuisset, si easdem vel Lipsiam ad d. Ittigium vel Witteborgam ad d. Neumannum placuisset mittere. Gratissimas vero, cum appellerent, excipienti accidisse scito utpote a viro non solum doctissimo, sed et veritatis amantissimo tenacissimoque profectas, quem pridem ante praesertim ob praeclaram a fanaticissimo Arnoldo reportatam victoriam suo a me tempore, si deus vitam prorogaverit, in historia pietismi praedicandam, ut par est, colui. Caeterum ut quam serio te amem quadamtenus intelligeres, e vestigio catalogum scriptorum quaekerianorum, quem in usum privatum paraveram, describi feci eundemque, ut tanquam tuo utaris, hic transmitto. Benedicat clementissimum numen laboribus tuis aliosque tibi similes excitet, qui laboranti ecclesiae intrepide succurrant et hydram Lernicam Herculea clava contundant. Opto quam maxime, ut literas pietistarum, de quibus scribis, quanto ocius edas vel aliqua ex iis decerpta mihi impertias annalibus meis, si homini sexagenario historiam ad haec usque tempora extendere licebit, inserenda. Ab anno 1666 usque ad 1681 per dei gratiam decurri. Sed, o quantum est, quod restat, praesertim quia cum annis recensendorum multitudo crescat! Quae a syncretismo novo, imo verius atheismo metuis, haud raro inter preces mihi lacrimas eliciunt, qui si quis alius quotidie, quo impii homines tendant, oculis meis specto. Sed de his plura per filium meum natu minimum, quem ante mensem Octobrem Witebergam mittere constitui."

Unter dem folgenden 19. Dezember antwortet er Cyprian auf eine Bitte, ihm nähere Nachricht über den Antitrinitarier Alciati,

1) Natürlich stand Schelwig auch mit den beiden Löscher in Verbindung, mit dem Vater Kaspar Löscher und mit dem Sohne, dem Herausgeber der „Unschuldigen Nachrichten". Diesen suchte er 1703 auf Mayers Veranlassung für eine Greifswalder Professur zu gewinnen. Aber über seine Geschichte des Pietismus hat er, soweit ich sehe, mit ihm keinen Brief ausgetauscht.

2) Im Vorwort schreibt hier Spener: „Aus den Proben von dem Itinerario antipietistico kann man voran abnehmen, was von des Mannes historia pietismi, damit gedroht wird, zu hoffen sei."

3) Ich entnehme das Schreiben dem Briefschatze Cyprians in der Herzoglichen Bibliothek in Gotha.

der bekanntlich in Danzig gestorben ist und hier durch ein Vermächtnis den Grund zur Stadtbibliothek gelegt hat:

„Propositum refutandi Arnoldianam historiam in postremis saeculis clementissimum numen secundet. Si quid subministrare potero, gratulabor mihi quam maxime, vereor autem, ne pauciora suppetant, quam vellem. De Alciato etiam, quae desideras, inquiram. Felicem me praedicabo, quando apparatum meum ad historiam pietisticam e thesauro tuo literario augebis, quod ut quam primum fiat, oro."

Eingehende Nachrichten über sein Geschichtswerk sendet Schelwig dem Coburger Freunde unter dem 7. September 1703:

„Ego in elaborandis pietismi annalibus ab anno 1666 usque ad annum 1692, quem liber decimus complectitur, per dei gratiam progressus sum iamque amanuensis, quae a me elucubrata sunt, describens 144 plagulas complevit. Longe autem plus chartae reliquis, si benignissimum numen vitam mihi iam sexagenario prorogaverit viresque ad absolvendum hoc opus concesserit, impendendum erit. Quaeso, amicorum suavissime, ut quae tibi de fanaticis nostris suppetunt, benevole mecum communices. Si quae describenda erunt, sumptus ipse, quod aiunt, lubentior lubentius rependam. Quae autem authentica mittes, simulac Gedani descripta fuerint, occasione nundinarum Lipsiensium, ut sarta tecta domum redeant, curabo. Eiusmodi monumentis actisque publicis et privatis amicorum opera mihi impertitis tria ingentia primae magnitudinis volumina complevi, ex quo intelliges apparatum non exiguum ad scribendam historiam mihi iam ad manus esse, quem ubicunque ansa suppeditatur, augere manibus pedibusque annitor. Exhorrui, cum quae de Nicolaitis hodiernis scribis, perlegerem, tritumque illud nostrae aetati haud incommode applicari censeo: O deus, in quae nos servasti tempora! Quae de Janae Leadae literis ad fratres in Germania sigilloque, quo obsignatae sunt, refers et promittis, fac, obsecro, ut obtineam. Non minus Brecklingii epistolas ad Franckium desidero, ex quibus forte analecta quaedam ad historiam pridem elaboratam colligentur. Ex re etiam ecclesiae erit pietistas collisionis cum quaekeris ex pecunia pro Halensibus collecta convincere. Haec et alia cupidissime exspecto. Interea monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum est, Ernestus Langius circulos meos non nihil turbavit edito adversus me famoso libello, cui, tametsi aegerrime ab historia me divelli paterer, nisi famam plane negligere vellem, apologia opponenda fuit, quam literis hisce adiunxi[1]. Impuro illo nebulone pietistae adeo adversus me usi sunt, ut cum senatoris seu, ut Gedani vocant, consulis munere apud nos fungatur, mendaciis eius apud exteros aliquid momenti ex dignitate autoris accresceret."

1) Über Schelwigs Streit mit dem Senator Lange, dem Freunde des pietistischen dänischen Gesandtschaftspredigers Vechtmann in Warschau, vgl. Wotschke, Der Pietismus im alten Polen (Deutsche Blätter in Polen 1927, S. 431 ff.).

Noch gedenkt der Danziger Rektor seines Geschichtswerks in einem Schreiben vom 6. Dezember 1703 an Cyprian:

„Spes de historia pietistica, si deus vitam mihi prorogaverit, non decollabit, sed tempore opus est, ut Augiae hoc stabulum rite purgetur. Coepi ab anno 1666 iamque in enarrandis iis, quae anno 1693 contigerunt, occupor. Quae in chartam hactenus conieci, munde descripta spissum volumen primae magnitudinis sive in folio, quod vocant, impleverunt. Reliqua librum si non maiorem nihilo certe minorem requirent. Utrum deus nihi annis, laboribus atque innumeris molestiis fracto vigorem ad absolvendum opus hocce impertiturus sit, voluntati eius clementissimae submitto. Interea si forte imperfecta manserint, quae molior, ea tamen, quae hactenus elaborata sunt, posthac adicientur, lectorem, ut spero, satis edocebunt, quae initia novae haereseos fuerint, quibus successibus crescerit, per quas artes et technas ad cumulum enixa sit, quos fautores obtinuerit, quam mire deus veritati passim modo non obtritae veluti e machina opem tulerit. Si mea haec censes ecclesiae quomodocunque profutura, iuva me, quaeso, precibus tuis ac consiliis ut et subministratione eorum, quibus supellex mea ac apparatus in residuos praesertim annos augeatur. Ab henoticis machinationibus plurimum ecclesiae metuo. Ex iis enim, quae lucem hactenus aspexerunt, vel lippus etiam videt, syncretismum absorptivum, quo Lutherana religio Calvinianis in praedam cedat, fabricari. Spero tamen per bellicos motus remoram iis iniectum iri, qui orthodoxiae insidiantur. Quae de philadelphicis novitatibus promisisti ut et de aliis nonnullis fac, quaeso, ut Lipsiam ad dn. d. Ittigium mittantur, qui ut Gedanum perveniant per filium meum m. Gottliebum Schelguigium vel alium quemcumque recte curabit. Quae caves, facile exsequar, ne quid ex literis tuis publici iuris fiat aut a me allegetur, nisi quod diserte sine tuo detrimento fieri posse existimaveris. De cetero nunquam non data occasione in laudes tuas propter plurima in ecclesiam merita excurram. Refutationi Arnoldianae historiae, cui incumbis, pater coelestis sancto suo spiritu clementissime adsit, ut in publicum feliciter prodeat. A filio meo Witeberga meditationes meas in Augustanam confessionem Germanico idiomate conscriptas, ut spero, accepisti."

Aus dem nächsten Jahre liegt noch ein Brief des Schlesiers Scharff vor, in dem er meldet, daß er die Akten der pietistischen Wirren in Goldberg Schelwig, „quem vastum tumultuum pietisticorum opus moliri aiunt", übersandt habe[1]. Dann brechen die Nachrichten über die Arbeit Schelwigs ab. Am 18. Januar 1715 starb er[2]. Da wandte sich Cyprian, der inzwischen als Kirchenrat nach Gotha

1) Vgl. Wotschke, Löschers Beziehungen zu Schlesien (Korrespondenzblatt des Vereins für schlesische Kirchengeschichte 1926, S. 214).

2) Schelwigs Sohn unter dem 10. Sept. 1719 an Löscher: „Die Historia pietistica liegt und bleibt bis zum Nordischen Generalfrieden aus erheblichen Ur-

gekommen war, an seinen Freund, den Senior Weickhmann in Danzig, mit einer Anfrage über das Geschichtswerk, auf dessen Erscheinen er immer gehofft hatte, und von dem er sich so viel versprach. Unter dem 11. März 1716 schrieb ihm dieser zurück:

„Unseres sel. Schelwig historia pietistica ist ganz fertig und wartet nur auf einen Verleger. Der Verfasser hat ungemeinen Fleiß und Kosten darauf verwandt wegen der weitläufigen Korrespondenz. Es kommen viele specialia darin vor, welche gewiß würdig sind, bekannt zu werden. Können Ew. Hochw. einen Verleger dazu schaffen, optime mereberis de ecclesia."

Hat der Gothaer Kirchenrat keinen Verleger finden können oder sich nicht ernstlich um einen solchen bemüht? Haben andere Arbeiten, die Belehrung vom Ursprung und Wachstum des Papsttums, die Hilaria evangelica, der Kampf gegen die Union 1720ff.[1], der Streit mit Joachim Lange 1725 den Gedanken an eine Geschichte des Pietismus in seiner Seele zurückgedrängt? Im Sommer 1726 wurde er wieder in ihm lebendig, als er einen Brief des Wittenberger Buchhändlers Knoche erhielt, der wegen Drucklegung des Werkes Schelwigs an dessen Sohn herangetreten war. Seinem Freunde Wernsdorff in Wittenberg gab er damals von ihm Kenntnis. Dieser jubelte am 16. Juli dieses Jahres beim Empfang des Cyprianschen Briefes ordentlich auf:

„Das ist, was uns fehlt. Des Pietismus Irrtümer sind längst verworfen, seine Irrlehren längst widerlegt, aber eine Geschichte von ihm mangelt uns noch, eine gründliche, sichere, zuverlässige, eingehende, mit Urkunden belegte Geschichte. Wer könnte sie besser schreiben als unser Cyprian?"

Einige Wochen später erhielt der Gothaer Gelehrte einen Brief des Professors Schelwig aus Danzig. Schelwig der Jüngere schreibt am 30. August 1726 unter anderem:

„Knochius, bibliopola Vitebergensis, consilio mihi adfuit, ut ipsius et consortium, quos ipse novit, cura et sumptibus Gothae historia pietismi a. b. m. parente sollicite et moderate conscripta imprimatur, teque mihi hoc in salutari negotio commendavit patronum ac pio voto prin-

---

sachen in Ruhe. Wie aber? Sollte nicht zuträglich sein, wenn zum Voraus aller Bücher und Kapitel, aus welchen sie bestehet, Summarien als ein sciagraphia totius operis in Ihren werten Nachrichten mitgeteilt würden, um desto eher einen Verleger zu erwecken? Ich will es auf Ew. Hochw. Gutdünken ankommen lassen."

1) Vgl. Wotschke, Kampf der Wittenberger Theologen gegen die Tübinger im Unionsstreite (Blätter f. württemb. Kirchengesch. 1926).

cipem Gothanum promisit protectorem gratiosum, cui opus diu desideratum dedicandum esse submisse censeo."

Sein Vater habe auf seinem Sterbebette die Herausgabe seines Geschichtswerkes durch Förtsch in Jena oder durch Cyprian gewünscht. Da jener inzwischen gestorben sei, möchte er sich der Mühe unterziehen. Cyprian sagte zu und bat um Übersendung des Manuskripts. Als Antwort erhielt er ein Schreiben des Rektors Abicht, der 1730 Wernsdorfs Nachfolger in Wittenberg wurde:

„Weil H. Professor Schelwig den 18. Februar d. J. verstorben, hat mir das Sterbehaus Ew. Hochw. Brief zur Beantwortung übergeben. Ich habe bisher gewünscht, daß die Historia pietistica d. Schelvigii möchte ediert werden, habe aber allezeit wichtige Hindernisse gefunden. Denn teils muß das Werk über 13 Jahre kontinuiert werden, teils haben diese Kontroversen wenig Liebhaber mehr, so sind auch weitere Dispute daraus zu besorgen. Mir kommt es vor, als wenn die Lutheraner viel wider die Pietisten, wenig wider die Papisten schrieben. Aus diesen Ursachen habe ich H. Schelwig geraten, sich den Rat Ew. Hochw. auszubitten. Nun ist dieses Buch in anderen Händen, und werde ich mit dem Protoscholarchen, der ein Schwager des sel. Schelwig ist, reden müssen."

Der Wittenberger Buchhändler Knoche, der der Orthodoxie verschiedentlich gedient, im geheimen Schriften wider den Dresdener Oberhofprediger Marperger hatte drucken lassen, 1724 auch acta academiae Vitebergensis herauszugeben begonnen hatte, ein unternehmungsfreudiger Buchhändler, ging im Sommer 1727 in Geschäften nach Danzig. Er wußte die Schelwigsche Handschrift in seine Hände zu bringen und plante, das Werk nun von sich aus herauszugeben, suchte sich auch zum Druck die erforderlichen Mittel zu beschaffen.

Wittenberg, den 24. September 1727, schrieb er deshalb an Löscher[1]:

„Nachdem von Danzig zurückgekommen und daselbst des höchstsel. H. D. Schelwig Acta pietistica zu meinem Verlag erhalten, ob es zwar sehr hart hielt und die Erben auf der hallisch Gesinnten persuasiones nicht herauswollten, daß sie sollten gedruckt werden, indem der Thomasische Samen auch sehr stark, so habe doch endlich durch Gottes Hilfe hierin H. D. Weickhmanns wie auch H. D. Abichts als Mittlerpersonen mich bedient und in meine Hände erhalten, zur Ehre Gottes herauszugeben und zum Druck zu befördern. Es hat nun solches H. D. Weickhmann und H. D. Abicht im Namen des Ministerii durchgesehen, damit

1) Aus der Hamburger Staatsbibliothek Sup. ep. 43. Auch die weiteren Briefe an Löscher sind dieser Bibliothek entnommen.



nichts Anstößiges dem Magistrate zu Danzig möge darin gefunden werden, und also ihren Fleiß dabei gezeigt. Habe nun solches bei unserem lieben H. D. Wernsdorf jetzo zum Durchsehen liegen[1]. H. D. Cyprian hat mir versprochen, das Werk bis 1726 fortzusetzen, H. D. Reinhardt in Sondershausen als Korrektor oder Aufseher zu dienen[2]. Erwarte auch von dem Kaiser ein Privilegium. Doch bleibt alles in der Stille, und ist niemand was weiter wissend als gedachte Personen. Will auch gebeten haben, solches bei sich zu behalten, aber insonderheit die Liebe mir zu erweisen und jeden Bogen, so Ew. Hochw. nach der Messe zusenden werde, alsbald zu übersehen, daß nichts Unrechtes darin komme. Es kann hernach von Dero Hand allezeit an H. D. Cyprian nach Gotha oder an mich wieder gesandt werden. Zu mehrer Sicherheit, daß nichts verloren gehe, lasse es in meinem Hause noch einmal abschreiben. Es sind drei starke Folianten geschrieben, gehet von Anfang des Pietistenunwesens bis 1703. Was nun nach diesem bis 1708 noch möchte unter den Schelwigschen Manuskripten gefunden werden, hat versprochen H. D. Abicht, mir ehestens auch zu senden. Es haben die Hallischen vor einigen Jahren viel Geld bieten lassen, das Werk in ihre Hände zu bekommen, aber Gott hat es jederzeit verhindert. Ich werde davon völlige Nachricht einziehen, den Feinden Christi zur Beschämung, daß davon

1) Wittenberg, den 9. Oktober 1727, Wernsdorf an Cyprian: „His diebus Gedano per Knochium historiam pietisticam msc. Schelvigii accepi, cui edendae si manus obstetricantes adhibueris, bene feceris. Ast cauto hic opus est et secreto. Nemini mortalium aperio, quantum thesaurum habeam in manu.“ Unter dem folgenden 15. Dezember an Löscher: „Das opus Schelvigii ist ganz lateinisch propter exteros abgefaßt. Die Summarien von Teil zwei werden Ew. Magnif. durch M. Schröter empfangen.“

2) Reinhard an Cyprian schon unter dem 23. Juli 1727: „Knochius ad me dedit literas rogans, ut sumptibus ipsius sub meis auspiciis hic occulte tamen Schelvigii historia pietismi recuderetur. Ad te maxime, vir summe, provocat, abs quo simul et ab aliis supplementa et continuationes exspectat. Non dissimulo esse in Schelvigio, quae et veritatis defensoribus displiceant facile omittenda vel moderanda. Sed de his tu aut quocumque auxilio utitur bibliopola tectius iudicabitis. Operarum curam ecclesiae et veritatis causa haud aegre in me suscipiam. Quod et bibliopolae rescripsi. Utrum acceperit meas literas, adhuc incertus sum. Pridem est, necdum respondit, quod typographi causa óportuisset.“ Weiter unter dem 22. Oktober 1727: „Knochius instituti sui consilia et auxilia itidem abs te exspectat. Loescherus noster se in omnibus nimis retardari scribit ob turbas Marpergeri et calamitates piorum confessorum Wittebergensium, ut sibi adeo videantur extrema instare. Wernsdorfius pridie ante obitum Annae ... dignitate, ornamentis atque emolumentis, quae cum maioribus inde ab incunabulis consistorii, exutus iam nisi omnia tamen maximam partem tua commendatione aulaeque vestrae praesidio atque auctoritate sese recuperaturum sperat.“

in der Vorrede gedacht werde. Könnten auch Ew. Hochw. selbst oder durch andere gute Freunde mit tausend Talern auf ein Jahr gegen landesübliche Interessen zu diesen Werke behülflich sein, sollte mir eine große Gefälligkeit widerfahren. Es ist zwar eine große Freiheit, ja Grobheit, allein weil niemandem solches offenbaren kann und so viel möglich das Werk in aller Stille unter die Presse kommen und an das Tageslicht treten soll, so befinde ich mich nicht, in so kurzer Zeit so viel bar Geld zu beschaffen, weil das Werk unter keine 2½ tausend Taler herauszubringen. Es soll unser liebwertester H. Reinhardt das Geld in seinen Händen haben, den Buchdrucker zu vergnügen. Ich wollte alsbald in Sondershausen Anstalt wegen des Druckes machen lassen, damit zum allerwenigsten des sel. Schelwig Arbeit Ostermesse 1728 herauskomme. H. D. Cyprian, H. Wernsdorf und H. Reinhardt haben mir allen Beistand versprochen."

Inzwischen war Löscher von seinem Freunde Reinhardt längst über das ganze Unternehmen unterrichtet. Schon am 26. Juni 1727 hatte ihm dieser geschrieben:

„Knoche will künftigen Winter gern Schelwigs Werk hier im Geheimen unter meiner Aufsicht drucken lassen. Er beruft sich auf Ew. Hochw., auf H. Wernsdorff und H. Cyprian, die zur Fortsetzung würden beitragen[1]. Wenn er, wie er hofft, aus Wien das kaiserliche Privilegium erhielte, sollte meinen, es werde ohne Gefahr für mich sein, wiewohl, wenn es von diesen drei Pfeilern unserer evangelischen Kirche gebilligt und unterstützt wird und unser Buchdrucker wegen anderer vielen Arbeit es wird leisten können, auch Gott zu Ehren und der Kirche zum Besten durch des Gegenteils Wüten mich eben nicht würde abhalten lassen, diesen kleinen Dienst dabei zu leisten."

Unter dem folgenden 4. August schreibt er auf Löschers Entgegnung:

„Ich vermute selbst, daß etwa H. D. Cyprian Schelwigs Geschichte wird durchsehen und vielleicht gar in eine andere Form gießen. Knoche hat mir noch nicht geantwortet, mündlich aber sagen lassen, er erwarte noch eine Resolution, alsdann wolle er schreiben. Vielleicht stößt er sich noch an dem Privilegium"[2].

---

1) Scharff in Schweidnitz an Cyprian unter dem 25. November 1727: „Ich höre von H. Knochen, daß er des sel. Schelwig historiam pietismi drucken will, dazu ganz gern sub fide silentii senden werde, was unser armes Schlesien angehet, das von solchen unordentlichen Leuten itzt sehr geplagt wird."

2) Reinhardt an Löscher unter dem 10. Oktober 1727: „H. Knoch aus Wittenberg hat weiter nichts geschrieben, wird wohl durch die jetzige Verfolgung abgeschreckt sein." Schon unter dem 4. August: „Wenn Ew. Magnif. bei der Edition der zur historiae pietisticae gehörigen Piecen einigen Dienst leisten können, werde mich zu allem schuldig und willig finden lassen."



Unter dem 4. November meldet er:

„Gestern habe von Knoche ein Schreiben erhalten. Die Schelwigsche Arbeit will er innerhalb vierzehn Tagen zum Druck übersenden. Er sähe zwar gern, daß sie zur Ostermesse herauskäme, wird aber keine Möglichkeit sein, weil er mit dem Buchdrucker keinen Vertrag in der Michaelismesse machen können, der indessen andere Arbeit angenommen. Es soll doch 24 Alphabet stark werden. Indessen ist der Buchdrucker willens, gleich anzufangen, sobald es mit dem Vertrage richtig ist. Es ist auch so besser. Alle Tage beständig drei Bogen zu revidieren, würde bei meinem arbeitsreichen Amte fast unmöglich sein, und also in der großen Eilfertigkeit manches übersehen werden. Ich erinnere mich aber, daß Ew. Hochw. gern etwas darin geändert sähen. Habe darum jetzo ihm angeraten, bei H. D. Wernsdorf, oder wenn es sein könnte, bei Ihnen sich zu erkundigen, ob nichts an dem Werke selbst auszusetzen sei."

Da Knoche, der in ewigen Geldverlegenheiten war, die erforderlichen Mittel nicht aufzutreiben vermochte, um den Buchdrucker, der sofort bezahlt sein wollte, zu befriedigen, konnte die Drucklegung noch nicht erfolgen und blieb das Manuskript in Wittenberg. Da holte der Oberhofprediger Marperger und die mit ihm gehende Dresdner Regierung zu einem neuen Schlage gegen die Orthodoxie in Wittenberg aus. Man hatte Knoche in Verdacht, all die Flugblätter, die gegen die pietistenfreundlichen Edikte der letzten Jahre heimlich erschienen und verbreitet waren, gedruckt und vertrieben zu haben. Am 24. Februar kam eine Stafette nach Wittenberg an den Rat, sofort bei Knoche Haussuchung zu halten, alle seine Bücher zu inventieren, seine Briefe nach Dresden zu senden, sein Haus mit vier Mann Wache zu belegen. Man fand auch manche Briefe, die Knoche noch vergebens zu beseitigen suchte, Schreiben des Calvisius in Magdeburg und Neumeister in Hamburg[1]. „D. Wernsdorf ist angst und bange", sagt ein Bericht. „Er ist so krank, daß man in der Nacht des 25. Februar sein

1) Calvisius und Neumeister hatten gegen den pietistischen Hofprediger Marperger geschrieben. Vgl. Wotschke, Vom Kampfe des Pietismus gegen die Orthodoxie in Wittenberg (Zeitschrift für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen 1924, S. 116ff.). Calvisius unter dem 18. Juli 1727 an Löscher: „Daß man die Konfiskation meiner geringen, nicht Aufwiegelung wirkenden Schrift in Dresden drucken lassen, habe nach Hofe berichtet. Wäre die Konfiskation nicht geschehen, würde sie nun wohl unterbleiben. Hat der Herr von Flemming an unserem Hofe sonst nichts ausgerichtet, so hat er doch die Konfiskation meiner Schrift gewirkt. Die aus der Stösselschen Buchdruckerei wider mich ausgeflossene Schrift werde unter eines anderen Namen abfertigen. Gott stärke Sie mit der Kraft

Ende erwartete"[1]. Aber Schelwigs Geschichte des Pietismus entging den spähenden Augen, man wußte sie nach Zerbst zu retten. Erst am 28. Juli erhielt Knoche seine Freiheit wieder. Sein Geschäft war völlig ruiniert, er bankrott, dazu gezwungen, Wittenberg hinfort zu meiden. Er ging nach Danzig, um sich hier eine neuė Existenz zu gründen. Dorthin ließ er auch das Schelwigsche Manuskript kommen.

Im Jahre 1731 bemühte sich Löscher um seine Drucklegung. Er wandte sich deshalb an Erdmann Neumeister in Hamburg, der 1721 so bereitwillig die „Unschuldigen Nachrichten" in Hamburg weiter zu führen zugesagt hatte[2], als ihr Weitererscheinen in Sachsen unterbunden zu werden schien. Auch diesmal sagte ihm der Hamburger Hauptpastor sofort seine Unterstützung zu. Unter dem 28. März 1731 schrieb er ihm:

„Ich habe einen Verleger, der das Werk durch Subskription will drucken lassen, worüber ich allenfalls die Garantie auf mich nehmen will. Es soll auch, wenn es erst bei mir ist, nicht aus meinen Händen

---

des Geistes von oben, daß Sie in dem beklemmten Angstkerker, in den Sie Gott nach dem Rate seiner Weisheit gesetzt, nicht sinken, sondern stehen, kämpfen, überwinden." Hamburger Staatsbibliothek Sup. epist.

1) Wernsdorf schon unter dem 1. Februar 1728, da er des Rufes nach Gießen gedenkt: „Hier in Wittenberg habe ich nichts als Verdruß, Kränkung und Verfolgung, dergleichen auch kaum einem Theologen, seitdem Sachsen evangelisch gewesen, begegnet zu sein glaube. Marperger wird auch nicht aufhören, mich zu drücken und zu hindern. Wernher desgleichen. Die falschen Brüder halten auf deren Seite. Habe über dergleichen Drangsale einen grauen Kopf und schwachen Leib bekommen, und lebe ich seit zwei Jahren wohl recht in amaritudine dierum, da zumal ein so großer Teil von Harm und Kummer auf meine liebe fromme Ehegattin fällt, so sonst in Gießen gewesen ist und fast große Beliebung zur Mutation trägt, eine Weile aber her geradezu Anstoß von Hypochondrie gelitten hat."

2) Am 2. September 1721 hatte Löscher Neumeister für seine Bereitwilligkeit, die „Unschuldigen Nachrichten" zu übernehmen, gedankt. „Gott vergelte Ihnen die letzte Aktion, die Sie diesfalls der notleidenden Wahrheit erwiesen haben, mit tausend Segen. Indessen hat Gott Gnade gegeben, daß die Nachrichten zu Sondershausen weiter zu drucken sind angetragen worden, wiewohl ich sorge, daß die politici cum Hallensibus ein neues Wetter wider sie erregen." Darauf Neumeister unter dem 9. September: „Je mehr die Heiligen zu Halle die Zähne über die ‚Unschuldigen Nachrichten' zusammenbeißen, je mehr muß man sie fördern. Es beruhet auf Ihro Magnif. Dispositionen, ob Sie selbige nach Hamburg geben wollen. Hier soll allemal Druck und Verlag bereit sein. So auch allenfalls die Höllenser durch höhere Hand eine Konfiskation suchen wollten, kann ihnen durch das Ministerium bald ein Riegel vorgeschoben werden."

herauskommen, bevor alles auf sicheren Fuß gesetzt ist. Alsdann will ich noch die Korrektur auf mich nehmen. H. Knoch, bei dem ich hoffentlich Kredit habe, soll von mir hundert Taler empfangen entweder bar oder durch Assignation. Sind Ew. Magnif. damit einverstanden, könnten Sie das Werk an mich senden und gleich eine Obligation zu meiner Unterschrift aufsetzen wegen des Empfangs und anderer Bedingungen, die Sie für gut befinden werden. Ich werde alles treulich und sonder Gefährde handeln, damit nur das vortreffliche und nötige Werk einmal herfürtrete."

Hierauf wandte sich Löscher an Knoche, der jedoch am 26. Oktober zurückschrieb:

„Ich kann die Handschrift nicht aus den Händen geben. Der sel. Schelwig und die anderen Erben haben sie mir auf das Gewissen gelegt. Nächstens wird mit dem Druck begonnen werden. Durch Pränumeration das Werk zu fördern, halte ich nicht für ratsam, weil nicht mehr als 150 in Sachsen und anderen Orten erhalte. Sobald ich nur gesichert bin wegen der Korrektur in Hamburg oder Holland, will ich drucken lassen und lieber auf zwei Jahre ein Kapital aufnehmen."

Dann läßt sich Neumeister noch einmal in einem Schreiben an Löscher vom 10. Mai 1732 vernehmen:

„Habe mit Freuden gelesen, daß ich gewisse Hoffnung wegen des Schelwigschen Manuskripts haben kann. Ihro Magnif. glauben mir, daß dies mein einziges Interesse dabei ist, daß es in den Druck komme und der Welt die Augen desto mehr geöffnet werden. Außerdem habe ich Schaden und muß manchen Taler dabei zusetzen. Dafern Ihro Magnif. Supplemente hinzugetan haben, so gebe mein Wort, daß es von dem Verleger, mit dem ich noch abschließen werde, vergütigt werden soll. Kriege ich keinen Verleger, so getraue mir wohl, durch Pränumeration soviel zusammenzubringen, daß ich das Werk selbst unter die Presse geben kann."

Das ist die letzte Nachricht, die ich gefunden habe. Das Werk ist nicht gedruckt worden Wo die Handschrift geblieben ist, habe ich nicht ermitteln können. Hat sie vielleicht Knoche später doch noch an Löscher gesandt?[1] Die geschichtliche Forschung hat es jedenfalls zu bedauern, daß diese Historie des Pietismus nicht gedruckt worden ist.

1) Danzig, den 9. August 1743, berichtet Verpoorten seinem Freunde Cyprian: „Knochius per plures menses, quo consilio fateor me ignorare, nisi fugitivus est creditorum, haeret Holmiae. Annus est et plus, quod virum conveni, cur Schelwigiana acta Gotham ad Magnif. Tuam missa genero Schelwigii persuasisset, quae tu nulla videris nec postulaveris. Is perturbari primum, deinde, postquam ad se rediit, fateri coepit errorem subesse. Acta ista non Gotham, sed Dresdam pervenisse ad d. Loescherum. Itaque et a me et a socio bibliopola monebatur, ut errorem hunc animis haeredum Schelwigianorum mature demeret atque excusaret."



Zwei Aktenstücke zur Geschichte des Verhältnisses zwischen dem Preußischen Staat und der Römischen Kirche

Mitgeteilt von Erich Foerster, Frankfurt am Main

Die beiden folgenden Aktenstücke stammen aus dem Nachlaß des früheren preußischen Kultusministers Adalbert Falk. Zum Gedächtnis des Mannes, der während der sieben Jahre seiner Ministerschaft, von 1872 bis 1879, eine Popularität wie kein zweiter Mitarbeiter Bismarcks besaß, dann mit einem Schlage ins Dunkel der Vergessenheit trat, freilich auch, weil er selbst es so wollte, ist, von mir verfaßt, zum hundertsten Geburtstage soeben eine Biographie [1] erschienen, nach den vielen katholischen Darstellungen des Kulturkampfes die erste, die jene Vorgänge vom protestantischen und staatlichen Standpunkte schildert. Sie erhofft Beachtung, weil ihr der überaus reiche Nachlaß des Ministers zugrunde liegt, und weil sie deshalb eine Fülle bisher unbekannten Stoffes ans Licht bringt, zahlreiche Briefe und Randbemerkungen des alten Kaisers, Briefe, Denkschriften und mündliche Äußerungen Bismarcks, die gesamte Korrespondenz zwischen der Kurie und der preußischen Regierung nach dem Amtsantritte Leos XIII. usw. Längst nicht alles Material des Nachlasses habe ich in der Biographie verarbeiten können. Die beiden folgenden Denkschriften aber schienen mir soviel unbekannten kirchengeschichtlichen Stoff zu enthalten, daß ich mir an dieser Stelle dafür Raum erbat.

1.

Denkschrift über die Entsendung eines päpstlichen Gesandten an den Berliner Hof

im Sommer 1878 dem Kronprinzen, der damals die Stellvertretung für seinen Vater führte, überreicht

Die Denkschrift schildert zunächst die Stellung der päpstlichen Legaten nach kirchlichem Rechte — nach Mejers Büchern über „Die Propaganda" und „Zur Geschichte der römisch-deutschen

1) Adalbert Falk. Sein Leben und Wirken als Preuß. Kultusminister. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1927. 712 S. geb. 20 Mark.

Frage". Der Abschnitt schließt mit der Feststellung, daß der alte Streit zwischen Episkopalismus und Nuntien als Organen des Kurialismus seit dem Vatikanum als erledigt zu gelten habe. „Für einen Konflikt zwischen dem Primat und dem Episkopat nach Analogie des Münchener Nuntiaturstreites fehlt es heute an der notwendigen Voraussetzung."

In einem zweiten Abschnitt behandelt die Denkschrift die bisherige Haltung des preußischen Staates in der Nuntiaturfrage, unter Friedrich II, im Allgemeinen Landrecht, unter Friedrich Wilhelm I, — wieder besonders nach Mejer, unter Heranziehung der Korrespondenz, die später in den Publikationen des preußischen Staatsarchivs „Preußen und die katholische Kirche" veröffentlicht worden ist, damals noch ungedruckt war. Dort findet sich auch die wichtige Instruktion für Wilhelm von Humboldt (Nr. 11 und Nr. 26). Diese Instruktion wurde fast unverändert auch Humboldts Nachfolgern, von Ramdohr und Niebuhr, mitgegeben, obwohl der Geh. Legationsrat von Raumer eine Änderung, gerade in bezug auf die Nuntiaturfrage für notwendig hielt. Er scheiterte aber an dem Widerspruch des Ministers von Schuckmann und seiner Räte Schmedding und Nicolovius, die den gegen Errichtung einer ständigen Nuntiatur oder eines apostolischen Vikariats schon von dem Minister Grafen von der Goltz in einer an Hardenberg gerichteten und von diesem gebilligten Vorstellung vom 18. Mai 1814 erhobenen Gegengründen energisch beitraten. Die dabei gegebene Anregung, wenn päpstliche Sendungen anhero unvermeidlich seien, dahin zu wirken, daß sie auf Laien fielen, die ohne Vollmacht in geistlichen Angelegenheiten wären, blieb ohne Folge. Auch während Niebuhrs Verhandlungen über eine Konvention mit dem Papste wurde er auf die betreffende Instruktion hingewiesen, die in den entscheidenden Punkten Nr. 11 und 25 maßgebend bleiben sollte.

Von hier ab geben wir der Denkschrift selbst das Wort.

VIII. Über die Instruktion, welche Niebuhrs Nachfolger Bunsen erhielt, ist nichts Näheres bekannt. Daß aber der Standpunkt der Preußischen Staatsregierung hinsichtlich einer päpstlichen Gesandtschaft zu Berlin derselbe geblieben, zeigt der Verlauf der ersten großen Krisis, in welche die sogenannten Cölner Wirren zu Anfang des Jahres 1836 eintraten. Eine nach längeren Verhandlungen dem Gesandten plötzlich übergebene konfidentielle Note des Cardinal-Staatssekretärs Lambru-

schini vom 15. 3. 1836 faßte die Beschwerden der Kurie über die Handlungsweise des preußischen Gouvernements zu einer Anklageschrift zusammen, welche teils durch die Schärfe ihres Tones, teils durch die Ankündigung von dem Vorhaben des Papstes, einen Repräsentanten nach Berlin zu senden, damit derselbe zur Abwendung etwaiger künftiger Kollisionen in vorkommenden Fällen am Königlichen Hofe jedesmal zeitig genug die geeigneten Vorstellungen machen könne, — eine völlige Umgestaltung des bisherigen diplomatischen Verhältnisses in Aussicht stellte.

Der Legationsgedanke enthielt an sich nichts Neues. Was dabei überraschte, war die bestimmte und unumwundene Erklärung, mit seiner Realisierung vorzugehen trotz der ablehnenden Haltung, welche die Königlichen Agenten in Rom zu allen Zeiten einen Ansinnen ähnlicher Art gegenüber eingenommen hatten. Bunsen scheinen indes jene Vorgänge nicht gegenwärtig gewesen zu sein. In einer Denkschrift, welche er unter dem 23. 4. 1836 dem Auswärtigen Departement einsendete, wird das Verlangen der Note einerseits als ein Novum et Inauditum, andrerseits als ein bloßer Schachzug des unter dem Einfluß der Zelanti stehenden Papstes charakterisiert, der selbst nicht an die Bewilligung seiner Forderung, sondern an eine entschiedene feindliche Abweisung glaube und viel mehr als die Zulassung einer päpstlichen Gesandtschaft in Berlin die Entfernung der preußischen von Rom wünsche.

„Es ist nicht zu leugnen", führt die Denkschrift aus, „daß die Verhältnisse aus der hiesigen Gesandtschaft allmählich gewissermaßen eine geistige Macht geschaffen haben. Repräsentantin der einzigen mächtigen evangelischen Monarchie, die mit Rom in diplomatischen Beziehungen steht, und dadurch gewissermaßen des ganzen immer zahlreicher werdenden, und zum Teil geistig und politisch bedeutenden Publikums, sowohl des temporären, als des für längere Zeit wohnhaften, ja durch den Aufschwung deutscher Kunst und Wissenschaft und ihr steigendes Ansehen in Europa ein bedeutender Mittelpunkt der darauf bezüglichen Bestrebungen in Rom, konnte diese Gesandtschaft der Beachtung der Einheimischen nicht entgehen. Diese eigentümliche Stellung brachte bei der ängstlichen Vorsicht, welche die Gesandtschaft in allen religiösen Beziehungen sich zum ersten Grundsatz gemacht und immer beobachtet hat, bisher nur Vorteil für die amtliche Wirksamkeit derselben. Seitdem aber der römische Hof durch die unaufhörlichen Klagen und Denunziationen von den feindseligen Absichten der Regierung gegen die Reinheit und das Ansehen des Dogmas der römischen Kirche, vor Allem aber von dem angeblichen Verführungssystem katholischer Familien durch die Förderung der gemischten Ehen, von dem Gewissenszwange der Kirchenparaden und dem gedrückten Zustand des Katholizismus überhaupt in den oben angedeuteten, mit Ingrimm gemischten Zustand eines unbegrenzten Argwohnes geraten ist, erblickt er in der geistig bedeutenden Stellung, welche die Königliche Gesandtschaft in Rom und in einem gewissen Maße in Italien, einnimmt, nur einen Ausfluß desselben vermeintlichen Systems, ja einen kühnen Versuch, den Katholizismus in seinem geheiligten Mittelpunkte anzugreifen".

Dieser Auffassung des Gesandten lagen sicherlich gute Informationen zu Grunde. Daß es sich aber bei der Lambruschinischen Note in erster Linie nicht um den Abbruch des bisherigen diplomatischen Verkehrs, sondern um die Ausführung eines alten, wohlbedachten Planes, das Einrücken Roms in eine weitere, für seine Interessen als vorteilhaft erkannte

Position, die Gewinnung einer neuen Etappe für die Propaganda, handelte, lassen die gleichartigen und gleichzeitigen Versuche der Kurie bei dem russischen Hofe klar erkennen. Schon zur Krönungsfeier des Kaisers Nicolaus (1825) hatte der Papst einen hochgestellten Prälaten, den ehemaligen Kardinal Bernetti, nach Petersburg geschickt. Die Sendung sollte, wie Bunsen damals berichtete, keine bloß vorübergehende Erscheinung sein, sondern sich an die früheren Nuntiaturen von Garampi und Litta anschließen, wenn nicht die Herstellung der polnischen Nuntiatur, doch jedenfalls die Festsetzung eines päpstlichen Repräsentanten in Petersburg und Abstellung oder wenigstens Milderung dessen, worüber man sich beschwerte, durch diese Nuntiatur begründen. Der Versuch mißlang, wurde dann Anfang der dreißiger Jahre — wieder ohne Erfolg — von der Kurie aufgenommen und hat, als er im Jahre 1837 zum dritten Male auftauchte, Veranlassung zu einer Kommunikation zwischen dem Berliner und Petersburger Kabinet wegen eines gleichmäßigen Verfahrens beider Regierungen gegen die römische Prätension gegeben.

Über das der Note vom 15. 3. 1836 gegenüber einzuhaltende Verfahren sprach sich Bunsen in der beregten Denkschrift eingehend aus. Seine Ansicht stützte sich auf den nach dem Völkerrechte, wie nach Europäischer Sitte im Verkehr zwischen verschiedenen Mächten bestehenden Grundsatz der Reciprocität, vermöge dessen ein Souverain, indem er eine Gesandtschaft annimmt, dadurch auch das Recht erwirbt, an denjenigen Souverain, von welchem dieselbe bei ihm beglaubigt ist, seinerseits eine Gesandtschaft abzuordnen. Überzeugt, daß ohne willkürliche Verletzung dieses Grundsatzes und mithin auch ohne Beleidigung des römischen Hofes eine offene, durch Prinzipien motivierte Ablehnung der angekündigten Sendung eines Repräsentanten nach Berlin nicht möglich sei, während er andrerseits nicht verkannte, welche große und wichtige Bedenken der Annahme einer solchen Sendung, also der Akkreditierung einer permanenten päpstlichen Gesandtschaft am preußischen Hofe entgegenstehen, sah Bunsen kein andres Mittel, den notwendigen Konsequenzen jenes Grundsatzes zu entgehen und bei der von ihm selbst für nötig erachteten Ablehnung einer permanenten päpstlichen Mission in Berlin eine Beleidigung des römischen Hofes zu vermeiden, als die diesfälligen weiteren Verhandlungen mit dem letztern in eine solche Richtung zu leiten, daß jeder bestimmten Erklärung hierüber wie jeder Berührung von Prinzipienfragen auszuweichen, die Annahme einer solchen Mission nur aus zulässigen Gründen und für den Augenblick als unzulässig dargestellt und hingehalten, dagegen aber dem römischen Hofe zu seiner Beruhigung zu erkennen gegeben werden könne, Preußen habe kein Bedenken dagegen, eine auf kurze Dauer beschränkte außerordentliche Sendung eines päpstlichen Bevollmächtigten nach Berlin, sofern sich ein besonderer geeigneter Zweck dazu darbiete, zuzulassen. Als einen solchen Zweck bezeichnete Bunsen den Dank des römischen Hofes für die den Bistümern der Monarchie angewiesene reichliche Dotation und für deren Radizierung auf

Staatswaldungen, sobald diese Maßregel vollendet wäre. Der geeignete Träger für jene Mission aber sei Msgr. Capaccini, „der einzige wahrhafte Staatsmann und helle Kopf, um nicht zu sagen, der einzige zugleich redliche und verständige Mann unter der höheren römischen Geistlichkeit."

Die Überzeugung Bunsens von der Wichtigkeit und Notwendigkeit des von ihm vorgeschlagenen Auswegs war so groß, daß er sich ausdrücklich erbot, die Verantwortlichkeit dafür zu übernehmen. Trotzdem fand sein Projekt keinen Beifall. Im Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten hielt man das Prinzip der Reciprocität auf den vorliegenden Fall für unanwendbar. Und auch der Kultusminister Frhr. von Altenstein erklärt sich in einem aus der Feder Schmeddings geflossenen Votum vom 19. Juli 1836 grundsätzlich gegen die Annahme jeder Art römischer Gesandtschaft:

„Sollte die Einrichtung einer päpstlichen Nuntiatur in Berlin, oder auch nur die Entsendung eines außerordentlichen, päpstlichen Gesandten an den hiesigen Hof beabsichtigt werden, so wäre solches allerdings ein bedeutendes Übel. Insonderheit müßte eine stehende Nuntiatur den Bischöfen sehr überlästig werden. Eiferer und Intriganten aus dem geistlichen und Laienstande würden sich ihr anhängen und würden durch Sollizitationen und Angebereien der Regierung und den Bischöfen Verdruß und unnütze Arbeit bereiten. Insonderheit stünde solches von den Mönchen zu erwarten. Jedoch darf ich Ew. Exzellenz ganz ergebenst nicht verhehlen, daß ich bei dem jetzigen Stande der öffentlichen Meinung, bei der Aufregung in Belgien und in andern, unserm Staate benachbarten Ländern, bei dem Einflusse einer zügellosen Presse, die gänzliche Auflösung der Königlichen Gesandtschaft für ein gleichfalls sehr großes Übel halten muß. Auch in diesem Konflikt gegebenenfalls scheint es mir aber dennoch wünschenswert, Alles aufzubieten, um auch die Annahme selbst nur eines außerordentlichen Gesandten abzuwehren."

Demgemäß wurde Bunsen instruiert (15. 8. 1836), „Alles aufzubieten, um bei dem römischen Hofe auch nur die Annahme eines außerordentlichen und temporären Gesandten desselben abzuwehren", und als er bald darauf (15. 9. 1836) die Ausführung seines Planes von Neuem als unumgängliche Bedingung für den Fortbestand der Königlichen Gesandtschaft zu Rom oder doch ihres bisherigen diplomatischen Charakters bezeichnete, holten die Minister der auswärtigen und der geistlichen Angelegenheiten mittelst gemeinschaftlichen Immediatvortrages die Willensmeinung des Königs ein, welche jedes Nachgeben in der Angelegenheit mit Entschiedenheit zurückwies. K. O. v. 5. 12. 1836:

„In Beziehung auf das angekündigte Vorhaben des Papstes, einen Repräsentanten des Papstes an meinen Hof zu senden, bin ich mit ihrer Ansicht und den dafür aufgestellten Gründen einverstanden, daß solches in angemessener Weise, jedoch unzweideutig und definitiv abzulehnen sei. Sie haben den Geh. Legat-R. Bunsen hiernach zu instruieren, ihn aber zugleich anzuweisen, daß er sich jeder Einwirkung zur Herbeiführung einer außerordentlichen und temporären päpstlichen Mission zu enthalten, im Übrigen aber alle Sorge zu tragen habe, das bisherige gute Vernehmen mit dem Papst auf alle der Würde und Stellung Preußens entsprechende Weise ferner zu erhalten. In Ansehung Ihrer Äußerung, daß die Annahme eines päpstlichen Gesandten in Berlin nur dann stattfinden könne, wenn dessen Vollmachten mit strenger Ausschließung jeglicher Einmischung in kirchliche Angelegenheiten meiner Unterthanen lediglich auf Vertretung weltlicher, politischer oder merkantiler Interessen des Kirchenstaats beschränkt werden,

so ist auch ein solcher Antrag möglichst abzulehnen und äußersten Falls ad referendum zu nehmen."

Die Erwägungen, welche dieser Entscheidung zu Grunde lagen, sind in dem Immediatbericht dahin zusammengefaßt:

„Nach meiner Überzeugung", so führt der Minister der auswärtigen Angelegenheiten aus, „kann ich nicht dabei stehen bleiben, die Akkreditierung der angekündigten permanenten Mission des Papstes, soweit sie die Wahrnehmung kirchlicher Interessen und Rechte der katholischen Unterthanen E. M. zum Zwecke hat, im Sinne der bestimmten Instruktionen, womit die Gesandtschaft zu Rom jeder Zeit versehen gewesen ist, als ganz unzuverlässig zu widerraten; auch gegen die an sich weniger unstatthafte Annahme eines nur außerordentlichen, auf kurze Zeit anher zu sendenden päpstlichen Bevollmächtigten glaube ich pflichtmäßig, ebenfalls im Sinne jener Instruktionen, mich in Unterwürfigkeit aussprechen zu müssen.

Ob E. K. M. eine feierliche Danksagung des Papstes für die jetzige Erfüllung der vor 15 Jahren wegen Dotation der katholischen Kirchensprengel öffentlich übernommenen Verpflichtung, als einen außerordentlichen Triumpf in der öffentlichen Meinung Deutschlands und Europas anzusehen oder großen Werth darauf zu legen geruhen würden, lasse ich ehrfurchtsvoll dahingestellt sein. Ich darf mir die starken Schattenseiten der Sache nicht verhehlen. Welches Aufsehen, welche Aufregung bei dem Publiko aller Konfessionen im Inlande wie im Auslande würde schon die bloße Thatsache der Erscheinung eines päpstlichen Bevollmächtigten an Allerhöchstdero Hofe gerade jetzt hervorbringen, wo schon so viele religiöse und politische Bewegungen die Gemüther allenthalben in Spannung halten! gerade jetzt, wo die ultrakatholische Parthei, vereinigt mit den Jesuiten, im südlichen Deutschland eine feste Stellung zu gewinnen anfängt! Welche Hoffnungen würde diese Parthei hierauf zu gründen, welche Intriguen, welche Versuche, ihren Einfluß auch im nördlichen Deutschland auszudehnen, würde sie daran zu knüpfen nicht ermangeln! Und welche Bürgschaft wäre dafür vorhanden, daß der römische Hof seine temporäre Mission nicht in eine permanente zu verwandeln suchen und dem hiesigen Hof nicht die Verlegenheit bereiten würde, sich des Bevollmächtigten wider seinen Willen entledigen zu müssen." „Übrigens ist es eine permanente und keineswegs nur eine vorübergehende Mission nach Berlin, was die römische Note vom 15. 3. d. J. als von dem Papste beschlossen und beabsichtigt angekündigt hat. Der Abwehr einer temporären Mission bedarf es daher gar nicht einmal dem römischen Hofe gegenüber, von welchem dieselbe bis jetzt nirgend offiziell zur Sprache gebracht worden ist."

„Das es aber an praktisch haltbaren, in Rom ohne Verletzung des dortigen Hofes geltend zu machenden Gründen für diesseitige Ablehnung einer permanenten päpstlichen Mission durchaus fehlen sollte, habe ich gänzlich in Abrede zu stellen. Es handelt sich hierbei keineswegs um die Anwendbarkeit des völkerrechtlichen Grundsatzes der Reciprocität auf das Verhältnis zwischen Preußen und Rom im Allgemeinen, — diese mag immerhin eingeräumt werden; sondern davon handelt es sich, ob der fragliche Grundsatz dem Papste auch den Anspruch giebt, sich in Berlin zum Schutzherrn der katholischen Unterthanen E. K. M. aufzuwerfen und deren kirchliche Interessen und Rechte, wie er laut der Note vom 15. 3. 1836 beabsichtigt, durch einen Bevollmächtigten bei Allerhöchstdero eigenem Hofe schutzherrlich vertreten zu lassen. In Ausübung einer Reciprocität könnte dies nur alsdann geschehen, wenn es zu den anerkannten Befugnissen der Gesandtschaft E. K. M. in Rom gehörte, kirchliche Interessen und Rechte nichtkatholischer Unterthanen des Papstes am Hofe desselben schutzherrlich zu vertreten. Der p. Bunsen selbst berichtete in seiner Depesche vom 2. 6. 1826 bei Gelegenheit der damaligen Sendung des Msgr. Bernetti nach Moskau: „que la cour de Russie avait sous le pontificat dernier" (also unter Pius VII) „decliné la proposition confidentielle et l'envoi d'un ministre papal à Petersbourg, en déclarant

que l'Empereur verait avec plaisir résider auprès de Lui un représentant du pape, comme l'un des Princes de l'Italie sous condition, qu'il n'était pas revêtu d'un caractère sacerdotal et qu'il s'abstenait absolument de parler des affaires ecclesiastiques, que l'Empereur ferait traiter par son Ministre à Rome. En conséquence de cette déclaration la chose en était restée la." „In ähnlicher Art könnten auch E. K. M. als alleiniger, natürlicher Schutzherr aller des Schutzes bedürftiger Interessen und Rechte Allerhöchstdero Unterthanen, katholischer und evangelischer Konfession, dem römischen Hofe auf seine jetzige confidentielle Eröffnung erwidern lassen. Die Annahme eines päpstlichen Repräsentanten in Berlin unterliege keinem Bedenken, wenn man sich dazu verstehen wolle, dessen Vollmachten mit strenger Ausschließung jeglicher Einmischung in kirchliche Angelegenheiten Königlicher Unterthanen lediglich auf Vertretung rein weltlicher — etwa politischer oder merkantilischer — Interessen der Regierung des Kirchenstaates oder ihrer Unterthanen zu beschränken. Verletzt würde sich der Römische Hof durch eine solche Antwort ebensowenig finden können, als jene Erwiderung des Kaisers Alexander ihm dazu Ursache gab, auch würde sie, wenn Gregor XVI nicht unabänderlich entschlossen ist, mit Preußen zu brechen und vernünftigen Gründen überhaupt kein Gehör zu leihen, ohnfehlbar denselben Erfolg haben, wie damals, wo man in Rom die Sache auf sich beruhen ließ. Auch ist kein Fall bekannt, daß der Römische Hof lediglich und ausschließend für die Vertretung weltlicher Interessen eine Gesandtschaft bei einem andern Hofe unterhalten hätte."

IX. Die K. O. vom 5. 12. 1836 drängte mit ihrer schneidigen Erklärung den Versuch der Kurie, sich durch einen unmittelbaren Vertreter im Herzen der Preußischen Monarchie festzusetzen, für lange Zeit zurück. Bunsens Besorgnisse erwiesen sich als falsch. Der Papst bestand nicht auf seinem Vorhaben, und selbst als im Sommer 1840 die Mission des Grafen von Brühl nach Rom zu einem Ausgleich über die „Cölner Irrungen" führte, hielt man es im Vatikan nicht für angezeigt, den Legationsgedanken auch nur anklingen zu lassen.

X. Erst Anfang der fünfziger Jahre kam die Frage wegen Entsendung eines päpstlichen Nuntius oder anderen diplomatischen Agenten an den Berliner Hof wieder in Fluß. In der Instruktion für Herrn von Usedom, den damaligen preußischen Gesandten in Rom, hatten die stereotyp gewordenen Artikel 11 und 25 der Humboldt'schen Vollmachten vom Jahre 1802 gleichfalls Platz gefunden. Sein Verhalten bei den bezüglichen Besprechungen war hiernach vorgezeichnet, und wiederholte Erlasse des Auswärtigen Amtes vom 17. 10. 1851 und 25. 6. 1852 bestätigten ihm ausdrücklich,

„daß in den Absichten der Regierung keine Änderung gegen früher eingetreten sei, daß die geplante Nuntiatur eine Unmöglichkeit enthalte, und daß man nie und nimmer einen päpstlichen Repräsentanten in Berlin annehmen werde."

Wie man trotz dieser unumwundenen Auslassungen, von denen Herr von Usedom kein Hehl machte, in den Kurialbehörden die Sache ansah, ergibt ein signifikanter Bericht des Gesandten vom 17. 7. 1852 über eine Unterredung mit Monsig. Anticci, der als Sekretär des Kardinalskollegiums und der congregazione consistoriale zu den einflußreichsten Beamten der Kurie und speziell zu den damaligen kirchlichen „faiseurs" gehörte. Monsig. Anticci hielt danach die Etablierung eines päpstlichen Repräsentanten am Berliner Hofe für eine notwendige und im Verlauf

der Dinge unausbleibliche Sache. Mit dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelms IV. habe der Katholizismus in Preußen unausgesetzte Fortschritte gemacht. Die Freigebung der Korrespondenz mit dem heiligen Stuhl, die Abschaffung des Kgl. Placet usw., alle diese Maßregeln hätten zur Entwicklung der Religion außerordentlich beigetragen, aber auch die weltliche Gewalt habe ihren Vortheil davon gehabt, indem durch den erhöhten klerikalen Einfluß das Volk immer katholischer, d. h. monarchischer erzogen werde: so käme, was der Staat die Kirche an Ansehen gewinnen lasse, indirekt stets dem Staate zu gut. Als bisheriger Höhepunkt dieses Hand- in Hand-Gehens von Staat und Kirche erschien dem Msgr. Anticci, wie es dem Gesandten vorkam, die Creation der beiden Preußischen Kardinäle. Daß der Papst im Stande gewesen, in Kern und Mitte der Preußisch-Protestantischen Monarchie zwei Seiner höchsten Organe hineinzupflanzen, welche seine und der römischen Kirche Autorität und Gegenwart lebendig und unvermittelt darstellen, dies gilt in Rom als etwas Besonderes und Großes. Man könne es sich nicht vorstellen, daß so hochstehende Kirchenfürsten noch ferner irgendwie dem Einfluß eines protestantischen Ministeriums unterliegen sollten: ein dahin gehender Versuch müßte um so mehr als ein Anachronismus erscheinen, herstammend aus einer Zeit, wo die Landesregierung protestantischen Impulsen folgte. Kaum daß man noch der Kgl. Gewalt in dieser Hinsicht eine Ausnahme zugesteht. Den Preußischen Staat einen protestantischen zu nennen, sei in Rom kaum mehr erlaubt. Bei der graduell vollführten Zerstörung der alten jura circa sacra und dem Hinfälligwerden des alten Kirchenrechts in dem heutigen Preußischen Staatswesen, glaube man kaum, daß es noch irgend etwas geben könne, was sich von Rom aus in Preußen nicht durchsetzen ließe, wenn man es von hier aus ernst und nachdrücklich wolle. Jene Kardinalsernennungen hätten außerdem ohne die geringste Gegenregung des protestantischen Theils der Bevölkerung und seiner politischen Organe Statt gefunden, während in England die Etablierung von Bischofstiteln in Volk und Parlament einen so großen Sturm erregte. Man schreibe dies in Rom nicht sowohl dem wohlwollenden Entgegenkommen der Kgl. Regierung sowie der konfessionell toleranten Disposition der protestantischen Bevölkerung zu, sondern viel eher einer politischen und religiösen Decadenz. Die Regierung, denkt man sich, opfere gern ihren protestantischen Charakter auf, wenn sie damit den Schutz und Beistand der katholischen Kirche gegen die Revolution erkaufen könne: der Protestantismus (und die protestantische Bevölkerung) sei durch inneren Verfall in einen solchen Zustand der Altersschwäche gerathen, daß er, wenn die Regierung ihn nicht mehr halte, Alles mit sich anfangen ließe, was man wolle. Lebenskräftig wirken in religiösen Dingen könne die Regierung nur, wenn sie sich mit der katholischen Kirche verbände und in ein wechselseitiges Leihen und Borgen materieller und moralischer Machtmittel einließe. Daß dies allgemach zur Katholisierung des Preußischen Gouvernements und der

Auflösung des bankerott gewordenen Protestantismus führen werde, erwarte man, ohne es auszusprechen.

In einem solchen System wechselseitigen moralischen Verkehrs zwischen Rom und Berlin erscheine es nun ebenso nothwendig als konsequent, daß der Papst am Hoflager S. M. ein ständiges diplomatisch-kirchliches Organ besitze. Nur hierdurch könne der gedachte Verkehr in der wünschenswerthen Unmittelbarkeit hergestellt und erhalten, nur hierdurch die Wünsche der Kgl. Regierung an den Römischen Hof in vollem Umfange gebracht, nur hierdurch die Befehle der Kurie an den Klerus und das katholische Volk in Preußen mit dem gehörigen Nachdruck, welcher nur in diesem Falle gewährt werden würde, erlassen und unterstützt werden. Man hält nicht darauf, daß dieser päpstliche Repräsentant gerade Rang und Charakter eines Nuntius habe, es könne auch ein einfacher Geschäftsträger sein, — wenn er nur da ist.

„Zu fest“, schließt der Bericht, „ist hier die Meinung gewurzelt, daß man in Berlin zuletzt dasjenige durchsetzen könne, was man wünsche: sei es durch direkte Anwendung des katholischen Einflusses zu diesem Zweck, oder indem die Preußische Regierung in Lagen geriethe, welche ihr den Beistand eines Nuntius selbst am Wünschenswerthesten machten. Sollte auch das Königliche Gouvernement für jetzt nicht wollen, so werde sich die Sache im Lauf der Begebenheiten schon machen.“

XI. Diese Begebenheiten ließen zwar auf sich warten. Aber schon im Herbst 1856 glaubte die Kurie die Zeit für gekommen, um ihren alten Plan mittelst der öffentlichen Presse in Erinnerung zu bringen. Ein Bericht des Königlichen Geschäftsträgers in Rom vom 6. 9. 1856 (dem Kultusministerium mitgetheilt unter dem 5. 10. 1856, aber ohne Entnahme einer Abschrift remittiert — B 1038) lenkte die Aufmerksamkeit der Staatsregierung auf eine Reihe von Zeitungsartikeln hin, welche sich seit einiger Zeit mit der Absicht S. Heil. beschäftigten, in Aachen sowie in Berlin neue Bischofssitze zu gründen und wo möglich einen neuen Nuntius bei dem Königlichen Hofe zu beglaubigen. Auch jetzt wurde die Legation lediglich auf ihre früheren, das Projekt zurückweisenden Instruktionen verwiesen.

XII. Seitdem ist die Frage noch einmal Anfangs 1868 aufgetaucht. Die Anregung ging, wie im Jahre 1856, zunächst wiederum von französischen Journalen aus, und knüpfte an Aeußerungen an, durch welche der damalige Preußische Gesandte in Rom, Herr von Arnim, die Geneigtheit seiner Regierung, einen päpstlichen Nuntius in Berlin zu empfangen, zu erkennen gegeben haben sollte. Es war die Zeit, in welche der Abschluß der Verhandlungen über die Einrichtung eines katholischen Feldpropsteiamts für die Königlich Preußische Armee fällt. Dem Gesandten, welcher nach einer durch das Auswärtige Amt von ihm erforderten Erklärung „jede Aeußerung über diese Sache“ „seit langer Zeit“ vermieden haben wollte, wurde in Uebereinstimmung mit dem Kultus-Departement —

„Die Bedenken gegen die Errichtung einer Nuntiatur sind“, so äußerte sich Herr von Mühler 16. 3. 1868 B 154, „von so erheblicher Bedeutung, daß ich vom Standpunkt meines Ressorts sowohl in evangelisch-kirchlichem, wie in staatlichem Interesse nur entschieden davon würde abrathen können“ —

empfohlen, diese Reserve auch ferner beizubehalten. Er kam indes unmittelbar darauf in zwei geheimen Berichten vom 14. und 20. Februar 1868 (aus dem Kultusministerium gleichfalls ohne Entnahme von Abschriften zurückgegeben B. 712—714) auf die Sache zurück, und der Verlauf der Verhandlungen läßt keinen Zweifel darüber zu, daß es sich einestheils bei seinen Mittheilungen um eine ernstliche Wiederaufnahme des Nuntiaturprojekts seitens der Römischen Kurie handelte, sowie daß anderntheils auf Seiten des Staates nunmehr Erwägungen in den Vordergrund traten, welche den bis dahin unentwegt festgehaltenen Standpunkt der Regierung zu verschieben drohten. Herr von Mühler, dem die beiden Berichte zur persönlichen Kenntnisnahme vertraulich kommuniziert worden waren, forderte von zwei Mitgliedern seines Ministeriums gutachtliche Aeußerungen ein, eine canonistisch-technische und eine kirchenpolitische.

Die erstere betonte namentlich die historische Stellung der päpstlichen Nuntien als „Heerführer gegen den Protestantismus“. In der letzteren wurden von dem Verfasser, Wirklich Geheimen Oberregierungsrat Dr. Krätzig, diejenigen Bedenken entwickelt, welche die katholische Abtheilung des Kultusministeriums gegen die Wirksamkeit eines unmittelbaren Vertreters des päpstlichen Hofes zu Berlin im katholischen Interesse selbst geltend machen zu müssen glaubte. Aus diesem Exposé (NB. der Denkschrift beigegeben) ist das Schreiben geflossen, mit welchem Herr von Mühler unter dem 5. 4. 1868 (B. 712) die beiden Berichte des Gesandten dem Auswärtigen Amte wieder zugehen ließ. Er trat mit Entschiedenheit für das von ihm früher abgegebene Votum vom 16. 3. 1868 ein.

„Ich habe mich“, so heißt es hier, „mit dem angeregten Gedanken aufs Neue eingehend beschäftigt, kann aber, nach sorgfältiger, nochmaliger Prüfung aller dafür und dawider sprechenden Gründe, mich nur in der bereits geäußerten Ansicht bestärkt finden, daß die letzteren entschieden überwiegen. Die Stellung eines päpstlichen Nuntius ist eine solche, daß derselbe den Papst nicht bloß als auswärtigen Souverain diplomatisch repräsentiert, sondern auch zugleich ihn in seiner Eigenschaft als kirchlichen Oberen der in dem Lande, in welchem er akkreditiert ist, lebenden Katholiken vertritt und eine gewisse Gesamtleitung der katholischen Interessen daselbst, insbesondere auch in Beziehung auf die Ausbreitung des katholischen Glaubens unter den Nichtkatholiken übernimmt. In wie ausgedehntem Maße dieses in früheren Zeiten der Fall gewesen ist, ergiebt sich aus der in Abschrift ganz ergebenst hier beigefügten Denkschrift. Mag diese Stellung auch in neuerer Zeit hinter der diplomatischen Stellung des Nuntius zurückgetreten sein und mögen die demselben zu ertheilenden Fakultäten, deren Einsicht die betreffende Regierung sich ausbedingen kann, auch davon wenig mehr enthalten, immerhin wird der Nuntius von selbst und durch sein bloßes Vorhandensein einen Mittelpunkt für die katholischen Interessen im Lande bilden und eine Gesamt-Repräsentation derselben im Lande selbst üben“.

Damit würde aber in Preußen das System wesentlich geändert werden, welches seit der Regierung Friedrichs II. in den katholischen Kirchen-

sachen beobachtet worden ist, und welches darauf beruht, daß die Regierung in allen, die katholisch-kirchlichen Interessen berührenden innern Angelegenheiten in der Regel nur mit den Landesbischöfen in Verhandlung tritt, eine Konkurrenz des römischen Stuhles aber so viel als möglich vermeidet.

„Dieses System hat sich im Ganzen als zweckmäßig bewährt. Mit Ausnahme der Cölner Wirren im Jahre 1837 sind erhebliche Konflikte mit den Bischöfen nicht vorgenommen; einzelne Differenzen haben als Lokal- oder Provinzialfragen behandelt und ausgeglichen werden können, ohne daß sie zu großen, prinzipiellen Streitfragen zwischen Staat und Kirche erwachsen konnten. Die Regierung und die Bischöfe befinden sich bei diesem System wohl; der beiderseitige Verkehr beruht auf Achtung und Vertrauen, und es ist auch nicht zu besorgen, daß dieses bei fernerer Beibehaltung dieses Systems anders werden sollte, solange die Regierung ihrem Prinzipe einer wohlwollenden Gerechtigkeit gegen ihre katholischen Unterthanen treu bleibt".

„Würde dagegen ein päpstlicher Nuntius in Berlin etabliert, wenn auch mit äußerst beschränkten kirchlichen Fakultäten, so würde die Unmittelbarkeit des Verkehrs zwischen der Regierung und den Bischöfen unvermeidlich eine Beeinträchtigung erleiden. Man würde einer, wenn auch in den mildesten Formen sich geltend machenden Interzession des Nuntius sich nicht ganz entziehen können und unzweifelhaft würden die Bischöfe in dem Nuntius häufiger eine Stütze ihrer Ansprüche suchen und finden, als daß die Einwirkung desselben der Regierung von Nutzen sein könnte".

„Der Schwerpunkt meiner Bedenken liegt aber immer darin, daß durch die bloße Existenz eines Nuntius in Berlin die katholische Kirche in Preußen zu einer geschlossenen Einheit innerhalb des Staatsgebiets wird, repräsentiert durch einen von außen gesetzten und dem König durch keinen Unterthaneneid verpflichteten Kirchenfürsten, hinter welchem die einzelnen Landesbischöfe doch nur als untergeordnete Glieder dieses größeren Ganzen zurücktreten, und daß die Regierung dadurch ganz nothwendig in einem weit höheren Maß, als es jetzt nöthig und ratsam ist, auf die Bahn des Paktierens und des Konkordatschließens mit dieser Macht gedrängt wird".

„Ich zweifle nicht, daß die pästliche Kurie, wenn ihr die Annahme eines Nuntius in Berlin zugestanden würde, für die nächste Zeit in der verbindlichsten und der Regierung gefälligsten Weise davon Gebrauch machen würde. Wir haben jedoch nicht die mindeste Garantie, daß dieses immer der Fall sein würde".

„Schon in dem naheliegenden Falle, wenn nach dem Tode des jetzt lebenden Papstes ein Nachfolger desselben gewählt würde, welcher unter dem Einflusse einer fremden politischen Macht stünde, könnte die Wahl des Nuntius eine sehr unbequeme werden. Ist aber einmal die Zulassung eines Nuntius zugestanden, so giebt es kaum noch ein Mittel, die Einrichtung, wenn sie sich als bedenklich zeigt, wieder rückgängig zu machen, indem man alsdann nicht, wie bei einem rein diplomatischen Agenten, nur eine auswärtige Macht, sondern auch 9 Millionen eigene Unterthanen im Lande, ja die Empfindlichkeit der gesamten katholischen Welt gegen sich hätte. Auch das tiefe Mißtrauen, welches sich bei dem bloßen Gedanken der Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in Berlin unter den Evangelischen zeigt, glaube ich nicht gering anschlagen zu dürfen. Die Überwindung desselben würde möglich sein, wenn dasselbe lediglich auf Vorurtheil beruhte, keinen reellen Boden hätte. Da dieses aber nicht der Fall ist, so würde damit aller Agitation nur eine wirksame Handhabe gegeben sein, die Gemüther zu entflammen und einen Sturm anzuregen, dessen Gewalt und Wirkung sich nicht vorausberechnen läßt".

„Fasse ich das Resultat kurz zusammen, so erachte ich die Vortheile, welche aus der Errichtung einer Nuntiatur in Berlin für den Preußischen Staat hervorgehen könnten, für sehr problematisch, im besten Falle nur für ephemer, die

Nachtheile aber für gewiß, dauernd und möglicherweise selbst für so groß und bedenklich, daß ich nur auf das Entschiedenste davon abrathen kann, dieser Idee irgend welche Folge zu geben".

Inzwischen hatte sich die Sachlage geändert. Am 17. 4. 1868 ging bei dem Kultusminister eine Mitteilung vom Auswärtigen Amte ein (B 723), wonach in Folge gesandtschaftlichen Berichts vom 1. 4. 1868 „zunächst wenigstens keine Initiative des römischen Hofes bezüglich einer Nuntiatur in Berlin zu erwarten sein dürfte."

Aber die in das Publikum gedrungenen Gerüchte über die Angelegenheit waren damit nicht erstickt. Süddeutsche Zeitungen meldeten den Abschluß der Unterhandlungen; fortan werde der heilige Stuhl durch einen päpstlichen Nuntius beim Norddeutschen Bunde vertreten werden; der Erzbischof von Posen, Graf Ledochowski, sei für den neuen Posten bestimmt und habe die Annahme bereits zugesagt. Die Zuversicht, mit der diese Nachrichten auftraten, rief in den norddeutschen Blättern eine lebhafte Gegenströmung hervor, die in zahlreichen Leitartikeln energisch gegen den angekündigten Gast protestierte und auf evangelischer Seite, äußerem Vernehmen nach, zu einer in ihrem Verlauf nicht näher konstatierten Immediatvorstellung der Berliner Hofprediger führte.

Über die Erwägungen, von denen aus die Staatsregierung damals dem Arnim'schen Plane näher zu treten Anlaß fand, ist erst vier Jahre später Klarheit gewonnen worden. Man hatte angenommen, daß es sich wesentlich darum handle, durch Zulassung eines Nuntius in Berlin die süddeutschen Katholiken zu gewinnen und so den preußischen Einfluß, namentlich in Bayern, zu stärken. Die Presse war in Folge dessen bemüht gewesen, das Verkehrte eines solchen Unternehmens darzulegen. Sie wies auf die Opposition hin, in welche die süddeutschen Regierungen notwendig gedrängt werden müßten, wollte sich die Vormacht des norddeutschen Bundes mit den dortigen Ultramontanen alliieren. In Wirklichkeit stand indes ein ganz andres Motiv in Frage. Das Nuntiaturprojekt von 1868 betraf keine deutsche, sondern eine spezifisch preußische, nicht eine politische, sondern eine innere Verwaltungsangelegenheit. Seine Spitze richtete sich gegen die katholische Abteilung im Kultusministerium.

„Diese Abtheilung", so erklärte der Ministerpräsident Fürst Bismarck in der Sitzung des Abgeordneten-Hauses vom 30. 1. 1872, „wurde ursprünglich geschaffen, um Beamte des Staates zu haben, welchen vorzugsweise der Beruf anheimfiel, die Rechte des Staates in Bezug auf die katholische Kirche auszuüben und zu vertreten, in einer freundschaftlichen Weise zu vertreten, wie es zwischen befreundeten Potenzen üblich ist. Sie hatte aber schließlich den Charakter angenommen, daß sie meiner Ansicht nach schließlich die Rechte der Kirche innerhalb des Staates und gegen den Staat vertrat. Ich habe deshalb schon vor 3 oder 4 Jahren bei S. M. dem Könige gelegentlich zur Sprache gebracht, ob es nicht nützlicher wäre, wenn wir an diesem Orte einen pästlichen Nuntius an Stelle dieser Abtheilung hätten, indem von dem Nuntius jedermann weiß, was er vertritt und was zu vertreten seine Pflicht ist, und man ihm gegenüber eben die Vorsicht beobachtet, die man Diplomaten gegenüber nimmt, und indem er seinerseits auch im Stande ist, den kirchlichen Souverain, den er vertritt, unmittelbar von den Eindrücken, die er wirklich hat, ohne eine zwischenliegende Instanz und ohne falsche Strahlenbrechung in Kenntnis zu setzen. Ich habe die

Einrichtung eines Nuntius immer für wesentlich nützlicher und zweckmäßiger gehalten, als die katholische Abtheilung, ich habe indessen nicht gewagt, ihr Folge zu geben, da ich sowohl an höheren Stellen, als auch in der öffentlichen Meinung eine starke Abneigung dagegen vorfand. Ob wir schließlich nicht doch auf diesen Ausweg kommen, überlasse ich der geschichtlichen Entwicklung, sobald sie friedliche Wege gefunden haben wird".

XIII. Seitdem hat die Frage anscheinend geruht. Die im April 1872 erfolgte Ernennung des Kardinals Hohenlohe zum deutschen Botschafter bei der Kurie stieß in Rom auf Schwierigkeiten. In Folge dessen blieb der Botschafterposten vorläufig unbesetzt. Zwar leitete der Legationssekretär von Derenthal, dann der Legationssekretär Stumm die Geschäfte noch bis Ende 1873 weiter, auch wurde die Stelle selbst im Reichshaushaltsetat für 1873 und 1874 fortgeführt, nachdem der Reichskanzler gegenüber den Anträgen auf Streichung der Hoffnung Ausdruck gegeben hatte: es könne im Vatikan auch einmal wieder eine gegen Deutschland freundlichere Stimmung walten und der deutsche Gesandte beim Papst ein erwünschtes Mittel der bessern Verständigung werden (9. 6. 1873). Indes die nächsten Jahre zerstörten diese Aussicht. In dem Reichshaushaltsetat für 1875 zog der Reichskanzler die Position zurück, weil

„Solange das Haupt der römischen Kirche diejenigen seiner Diener, die unabhängig von dieser ihrer Eigenschaft Unterthanen eines Staates des deutschen Reichs sind, in ihrem auflehnenden Verhalten gegen die Gesetze ihres eigenen Vaterlandes ermuthigt und unterstützt, ja diese Auflehnung von ihnen als eine geschworene Dienstpflicht fordert, — es eine Anstandspflicht für das deutsche Reich ist, eine Macht, welche solche Ansprüche erhebt, nicht nur nicht anzuerkennen, sondern auch nicht den Schein auf sich zu laden, als beabsichtige es, diese Anerkennung in der Zukunft auszusprechen, ohne daß diese unerfüllbaren und für jedes geordnete Staatssystem unannehmbaren Ansprüche zuvor in irgend einer Weise gelöst werden". (5. 12. 1874)

Die Gründe für und gegen das Nuniatur-Projekt

Die Gründe, welche gegen die Etablierung einer päpstlichen Gesandtschaft zu Berlin sprechen, gruppieren sich nach drei Gesichtspunkten. Sie beruhen theils auf geschichtlichen Erwägungen, theils gehören sie dem Staatsrecht an, theils haben sie einen wesentlich politischen Charakter.

I. In historischer Beziehung kommen die Erfahrungen in Betracht, welche die Europäischen Staaten während einer fast tausendjährigen Entwicklung an dem römischen Nuntiatur- und Legaten-Unwesen gesammelt haben. Sieht man von der ultramontanen Literatur ab, so giebt es auch nicht einen Publizisten von Rang, der jemals für das Institut eingetreten wäre. Die Geschichte zeigt, daß die päpstlichen Legaten die eigentlichen Hebel der römischen Politik gebildet, daß sie systematisch den Bestrebungen eines liberal oder national gesinnten Katholizismus entgegen gewirkt, die scharfe Scheidewand zwischen den verschiedenen Religionsgesellschaften aufrecht erhalten und Hader und Zwietracht unter die Bevölkerung gesäet haben. Sie stehen überall auf der Wetterscheide zwischen Staat und Kirche, zwischen Kirche und Kirchen, zwischen Staat und Staat.

„Das Hauptgeschäft des Nuntius an jedem Orte der Welt", so heißt es in der päpstlichen Instruktion des Schweizerischen Nuntius Maldeschi von 1665, „besteht darin, so zu handeln, daß der apostolische Stuhl an allen öffenlichen Verhandlungen Theil habe, und daß man nichts unternehme, ohne die Theilnahme und den Beistand eines Ministers des Papstes, welcher dann als der wahre und eigentliche Vater anerkannt werden wird, wenn die Fürsten, seine Söhne, seinem Willen sich unterwerfen und in ihren wichtigen Angelegenheiten zu seinen väterlichen Rathschlägen ihre Zuflucht nehmen"... „So wird der Papst nach und nach, ohne daß die Souveraine sich's versehen, zum souverainen Schiedsrichter aller Staaten erklärt sein"... „Es liegt dem apostolischen Stuhle wenig daran, ob jenes Land (die Schweiz) eine Republik oder unter der Herrschaft eines Fürsten sei, wenn nur der ketzerische Theil katholisch wird"... „Wahrhaftig, wer es versuchen könnte, einen Zwiespalt unter die protestantischen Kantone zu bringen, entweder unter dem Vorwande von Grenzinteressen oder aus anderen Ursachen, würde einen Meisterstreich machen" ... „In der Tat sind die Spione allen Nuntien, dem in der Schweiz aber ganz besonders nöthig, weil er die politischen und kirchlichen Handlungen der Katholiken und Ketzer ausspionieren muß, weshalb Ew. Hochw. nicht ermangeln müssen, sich deren zu bedienen, da es im allgemeinen Maxime ist, daß ein guter Spion die Kosten für alle zahlt".

Die Instruktion gibt dann den guten Rath, dafür zu sorgen, daß auf feine Manier irgend Einer, der den regierenden Personen nahe stehe, zum katholischen Glauben hinübergezogen werde, um dann als Spion gebraucht werden zu können. „So wird Ew. Hochw. der Weg zur Bekehrung der Ketzer erleichtert werden, welche der Hauptzweck des Aufenthaltes eines Nuntius in der Schweiz ist."

Alle diese Sätze klingen schon in den Relationen und Breven an, welche die Vorgänger Maldeschi's: die Nuntien Ladislaus von Aquino und Scotti, aus der Schweiz nach Rom erstatteten oder von dort empfingen. Sie sind in der obigen Instruktion gewissermaßen nur modifiziert und auf ein festes System gebracht. Daß dieses System aber die Stellung der päpstlichen Nuntien, namentlich in paritäischen Ländern, noch heut bestimmt, wird bei der Stabilität der römischen Kurialmaximen weder zu bezweifeln noch den geschichtlichen Ereignissen gegenüber zu bestreiten sein.

In der Schweiz ist der römische Legat stets der geborene Pfleger des Söldnerwesens, der päpstlichen Pensionen und des sonderbündlerischen Kantönligeistes gewesen. Der von dem Nuntius Santorio gestiftete „goldene Bund" hat die Eidgenossenschaft mehr als einmal an den Abgrund von Bürgerkriegen geführt. Auch der Sonderbundskrieg von 1846 gilt wesentlich als das Werk der Luzerner Nuntiatur. — Bei dem westpfälischen Friedensschluß war es der päpstliche Nuntius, der jedes Zugeständnis an die Protestanten zu hintertreiben wußte, und als er schließlich einen Ausgleich nicht hindern konnte, gegen die bezüglichen Bestimmungen der Friedensinstrumente feierlich protestierte.

Den Aufstachelungen des Nuntius Martinucci (1588) wird es zugeschrieben, daß die deutschen Kaiser, um nicht einem protestantischen Fürsten den Vorsitz in der Kommission zu belassen, die jährlichen Visitationen des Reichskammergerichts eingehen ließen und damit die Autorität dieses höchsten Reichstribunals auf das Empfindlichste erschütterten.

Welchen Antheil der Nuntius Caraffa an den Greuelthaten der Gegenreformation in Böhmen nach der Schlacht am weißen Berge gehabt, hat er selbst in einem berüchtigten Buche (Commentaria de Germania sacra restaurata) beschrieben: „Ich bin auch dabei gewesen“, sagt er, „et pars magna fui.“

Den vereinten Anstrengungen der päpstlichen Nuntien gelang es, daß demnächst die Kurwürde auf Bayern übertragen und damit den Protestanten das Uebergewicht im Kurfürstenkollegium entrissen wurde. Als Beute gewann dafür der Nuntius Montorio die Heidelberger Bibliothek für den Vatikan.

In ähnlicher Weise lassen sich die Spuren der Nuntiaturen in Oesterreich, Frankreich, Portugal und Irland verfolgen. Ueberall war ihre Aufgabe die Unterdrückung der Ketzer, die Herstellung des Katholizismus, die Aufrichtung des absoluten Papsttums über jede Macht und zuwider jedem Recht.

Demgemäß haben die Nuntiaturen in Cöln, Wien, München, Luzern und Paris von jeher als warnende Beispiele für die Beziehungen des Staates zur katholischen Kirche gegolten. Hier liegen auch die Motive zu der Haltung, welche von den Hohenzollern seit den Tagen Friedrichs den unablässig wiederkehrenden Versuchen der Kurie gegenüber: für den Entscheidungskampf mit dem Protestantismus auf märkischem Sande ihre Scharen unter einem römischen Feldhauptmann in Berlin zu sammeln, — constant festgehalten worden ist. Die Unannehmbarkeit eines päpstlichen Nuntius hat stets zu den Grundmaximen des preußischen Staates gehört.

II. Die staatsrechtlichen Bedenken der Angelegenheit haben eine doppelte Richtung. Sie treffen einerseits die völkerrechtliche Stellung des Papstes und die daraus hergeleitete Befugnis desselben, sich bei fremden Höfen durch Gesandte vertreten zu lassen, — andrerseits die anomale Natur einer geistlichen Souverainität, deren Herrschaftsobjekte begrifflich im Gebiete fremder Machtsphären liegen.

Bei dem ersten Momente handelt es sich um eine Frage, über welche die Wissenschaft trotz 100jährigen Streits bis heute noch nicht einig geworden ist, und die auch durch den 1870 erfolgten Zusammenbruch des potere temporale wenig an ihrer früheren Schwierigkeit verloren hat. Diese Controverse kann hier außer Ansatz bleiben. Entscheidend ist, daß der preußische Staat seit dem Wiener Kongreß über die Regelung katholisch-kirchlicher Verhältnisse im Lande fortgesetzt mit dem heiligen Stuhle als von Macht zu Macht verhandelt, und daß er in allen Formen des internationalen Verkehrs mit der römischen Kurie dauernd diplomatische Beziehungen unterhalten hat. Die Debatten, welche sich im Deutschen Reichstag während der Jahre 1872, 1873 und 1874 an die Etatsposition für einen Gesandten „bei dem päpstlichen Stuhle“ geknüpft, lassen auch keinen Zweifel darüber zu, daß selbst bei dem Zurückziehen jener Position Seitens der Regierung es keineswegs in der Absicht des leitenden Staatsmannes lag, die völkerrechtliche Personalität des Papstes ernstlich in Frage zu stellen und sich damit den Weg zu

einem Ausgleich in den kirchenpolitischen Kämpfen der Gegenwart abzuschneiden (Sitzungen vom 14. 5. 1872, 9. 6. 1873, 5. 12. 1874).

(Vgl. Bismarcks Äußerungen: 14. 5. 1872: Kanossarede 5. 12. 1874: Wir erkennen den Papst als Haupt der Katholischen Kirche an. Aber kein Grund, bei dem Haupte einer Konfession einen diplomatischen Vertreter zu haben. Auch bei keinem andern Haupte, wir oder Andre. Jetzt kein Bedürfnis zu dauernder Vertretung. Wenn ja, wird man auch die gesetzgebenden Faktoren überzeugen können, übrigens können Diplomaten in Rom beauftragt, solche provisorisch hingeschickt werden. 9. 6. 73. Papst ist europäische Macht, als Oberhaupt der großen katholischen Gemeinschaft).

Von Gewicht ist dagegen das oben genannte zweite Bedenken. Der Gesandte einer weltlichen Macht vertritt die Angehörigen seines Heimathsstaates und die Interessen seines Landes an dem fremden Hofe. Anders der päpstliche Legat. Er ist zum Vertreter der eignen katholischen Untertanen desjenigen Souverains bestimmt, bei welchem er beglaubigt wird. Wie aber kein unabhängiger Staat zulassen kann, daß Ansprüche oder Rechte seiner Angehörigen an seinem eignen Hofe, also bei ihm selber, durch diplomatische Agenten eines andern Staats wahrgenommen werden, ebenso wenig kann ein evangelischer Landesherr dulden, daß zur Wahrnehmung der kirchlichen Interessen seiner katholischen Unterthanen bei ihm selber und an seinem Hof ein römischer Agent erscheine. Durch Annahme einer derartigen Repräsentanz in Preußen würde der Papst als selbständiger Machtfaktor in das innerste Verfassungsleben der Monarchie eingeführt, d. h. eine außerhalb des Staatsrahmens stehende Macht zu einem regulären Bestandtheil des staatsrechtlichen Daseins erhoben. Während die korporative Organisation der katholischen Kirche bisher in den Bisthümern resp. in den einzelnen, landsässigen Diözesanoberen ihren gesetzlichen Abschluß fand, tritt sie unter der Leitung eines päpstlichen Legaten dem Staate fortan als ein vereinigtes Ganze, ein Staat im Staate, selbständig gegenüber. Einer der wesentlichsten Grundsätze des Preußischen Staatskirchenrechts wäre damit aufgegeben.

III. Welche Stellung dem Berliner Nuntius in dem Kampfe Roms wider die evangelische Landeskirche zugedacht ist, lassen die oben (B) mitgeteilten Unterredungen, welche Herr von Usedom im Jahre 1852 mit dem Prälaten Anticci gepflogen hat, in einer jede Dissimulation ausschließenden Offenheit erkennen. Sie präzisieren genau den Standpunkt der römischen Propaganda und werden durch die Wirksamkeit bestätigt, welche die Nuntien in Ländern, ubi haereses impune grassantur, allezeit ausgeübt haben. Danach gehört die Aufrechthaltung des katholischen Glaubens, die Hebung des Missionswesens, die Direktion aller auf „eine Bekehrung der Ketzer" gerichteten Unternehmungen zu ihren Hauptaufgaben. Diese Verhältnisse sind allbekannt. Auf ihre schwerwiegende Bedeutung für den konfessionellen Frieden ist bereits im Jahre 1868 aus evangelischen Kreisen her warnend hingewiesen, auch daran erinnert worden, daß es zu den historischen Aufgaben des Preußischen Staates gehört, die religiösen Gegensätze im Lande nicht verschärfen

zu lassen, sondern sie zu versöhnen, — und daß die Hohenzollern die Sehnen ihres deutschen Berufs zerschneiden würden, wollten sie, den protestantischen Charakter ihrer Macht vergessend, um politischer Zwecke willen sich katholischen Interessen dienstbar machen. Nicht weniger bedenklich erscheint der Einfluß, welchen die Konzentration der katholischen Landesinteressen in der Person eines päpstlischen Vertreters zu Berlin auf die kirchliche Diözesanverwaltung der Monarchie äußern müßte. Der exterritoriale Legat ist kein inländischer Kirchenoberer. Nach dem bestehenden Recht kann er daher persönlich keinerlei Kirchengewalt ausüben. (A. L. R. II 11 §§ 135 ff.) Auch für die Verrichtungen von geistlichen (gottesdienstlichen, seelsorgerlichen und lehramtlichen) Funktionen stehen ihm die Vorschriften des Gesetzes vom 11. 5. 1873 §§ 1 ff. hindernd entgegen. Aber die Nuntiaturen sind durch ihre bloße Existenz die gegebenen Mittelpunkte des katholisch kirchlichen Lebens im Lande. Sie treten faktisch an die Spitze der Geschäfte. In ihre Hände fließen mit Nothwendigkeit alle Fäden der Regierung zusammen, d. h. alle Umtriebe, alle Angebereien und Spionage, alle Intrigue und Konspiration und Corruption, um die Bischöfe zu gängeln, die Domkapitel zu säubern, jede freiere Regung in dem unteren Klerus durch die Diözesanoberen und jede Duldsamkeit der Diözesanoberen durch den unteren Klerus niederzuhalten, endlich die katholiche Bevölkerung in dem fanatischen Eifer zu bestärken, welcher die Kirche des Syllabus kennzeichnet. Die deutschen und französischen Laienadressen, in denen vor dem vatikanischen Konzil der Glaube an die päpstliche Unfehlbarkeit und die Sehnsucht nach baldiger Proklamation, entgegen der von den Bischöfen eingenommenen Haltung, sich in schwungvollen Ausdrücken kundgab, waren das Werk der Nuntiaturen in München und Paris. — Der Episkopalismus ist heut in der katholichen Kirche abgestorben. Seit der Const. Pastor aeternus vom 18. 7. 1870 befindet sich die Diözesangewalt in einem bedenklichen Zersetzungsprozeß. Diesen Prozeß in den Preußischen Bistümern zu vollziehen und an Stelle der bisherigen inländischen Kirchengewalten das absolute Regiment des Papstes auch äußerlich zur Erscheinung zu bringen, das wird verhängnisvolle Aufgabe des Berliner Nuntius sein.

Prüft man die Gründe, welche seit dem Jahre 1868 für die Etablierung einer päpstlichen Gesandtschaft zu Berlin geltend gemacht worden sind, so handelt es sich wesentlich um drei Momente.

Man hat 1. das Prinzip der Reciprocität angerufen. Nach den Grundsätzen des Völkerrechts wie der Europäischen Sitte stehe dem Souverain, welcher eine Gesandschaft annimmt, auch seinerseits das Recht zu, eine Gesandschaft bei dem Hof zu akkreditieren, von welchem jene bei ihm beglaubigt ist. Zwar hänge es von jedem Staate ab zu entscheiden, ob es ihm passe, bei dem Papst einen diplomatischen Vertreter zu unterhalten. Sobald er dies aber tue, könne er nur durch einen Machtspruch oder durch Zurückberufung seiner Gesandschaft jener Folge entgehen.

Der Fehler dieser Argumentation ist bereits in dem Immediatbericht des Ministers Ancillon vom 14. 11. 1836, welcher der Allerh. K. O. vom 5. 12. 1836 zu Grunde liegt, in voller Schärfe offen gelegt worden.

Man hat sodann 2. die Bedeutung des Projektes mit dem Einwande zu indifferenzieren gesucht, daß nicht die Entsendung eines eigentlichen Nuntius, sondern nur eines Internuntius oder nur eine diplomatische Agentur ohne geistliche Vollmachten in Frage stehe.

Damit wird indes Nichts widerlegt. Auch die Internuntien erhalten kirchliche Fakultäten. Was sie von den Nuntien unterscheidet, ist lediglich der Rang und der Mangel des bischöflichen Charakters. Ein weltlicher diplomatischer Agent des römischen Hofes aber würde, worauf schon Bunsen im Jahre 1836 hingewiesen hat, „zum Sekretär und selbst zum Attaché Geistliche mitbringen (noch außer dem Beichtvater), und man würde ihm in seinen Instruktionen vorschreiben, sich in allen kirchlichen Angelegenheiten nach dem Rate dieser Geistlichen zu richten. Man hätte somit etwas Schlimmeres als einen Nuntius. Dieser ist ein verantwortlicher Missionschef, ein Mann von Bildung und Hofsitte, und gewährt durch Beides eine gewisse Bürgschaft gegen gemeine Ränke, Spionieren und Intriguen bei der Geistlichkeit des Landes. Jene Subalternen hingegen bieten weder die eine noch die andre Garantie dar. Vielmehr würden sie, die keine Verantwortlichkeit haben, nur suchen, sich durch geheime Korrespondenz und verstärkte Tätigkeit beim Papste in Gunst zu setzen, und der Laienchef würde aus Angst, durch sie sonst in schlechten Ruf zu geraten, ihnen in Allem willfahren."

Man hat endlich 3. gefragt, ob es vortheilhafter sei, daß der Verkehr zwischen Rom und der katholichen Geistlichkeit Preußens über München und Wien oder über Berlin vermittelt werde; ob es besser sei, daß die Kurie ihre amtlichen Eindrücke und Anschauungen von deutschem und namentlich norddeutschem Wesen unter dem Einfluß und durch das Medium der Münchner resp. Wiener oder statt dessen unmittelbar aus der norddeutschen Atmosphäre her empfange; ob der Regierung selbst der Verkehr mit der Kurie leichter wäre, wenn sie neben der Einwirkung, die sie durch ihren eignen Gesandten in Rom ausübt, noch mit einem in München oder Rom residierenden, in keiner Beziehung zu ihr stehenden, ja ihr ganz unzugänglichen Faktor rechnen muß, oder wenn sie in der Lage ist, dem Vertreter der Kurie wenigstens die Mittel zu einer richtigen Auschauung der Verhältnisse zu bieten?

Bei diesem Gedanken ist zweierlei übersehen. Einmal die Erfahrung, daß päpstliche Legaten noch eine ganz andre Wirksamkeit auszuüben haben, als sich mit den offiziellen Räten des Landesherrn in Verbindung zu setzen und die Meinungen ihres Hofes bei diesen Räten zur Geltung zu bringen. Sodann die naheliegende Erwägung, daß wenn schon auswärtige Nuntien schädlich wirken können, die im Inlande wegen der einflußreichen Stellung, welche der Repräsentant des heiligen Stuhls einnimmt, ungleich verhängnisvoller werden müssen.

„Der Nuntius in Berlin wird nothwendig ein Geistlicher höchsten Ranges, ein Bischof, vielleicht ein Cardinal sein. Man wird römischer Seits nicht verfehlen, eine gewinnende Persönlichkeit, mit blendendem Pomp ausgestattet, an diesen Ort zu stellen. Denn man lernt in Rom wenig, aber das Theatralische versteht man. Wenn man das devote Gepränge betrachtet, mit welchem sich sogar der Bischof von Paderborn zu umgeben beliebt, so wird man nicht zweifeln, daß der vornehme und geringe Klerus und auf seinen Antrieb die katholischen Laien sich befleißigen werden, dem Nuntius die hervorstechende Rolle in der Hauptstadt zu verschaffen. Um den vornehmen und interessanten Herrn wird sich bald ein glänzender Zirkel sammeln. Katholische und katholisierende Aristokratie wird mit ihm ein natürliches Bündnis eingehen, und die katholischen Tendenzen werden ein sicheres Fundament in einer geschlossenen Hofpartei gewinnen. Wenn diese an der Spitze der katholischen Bevölkerung Preußens ihre Forderungen stellt, wird es für die Staatsregierung nicht immer leicht sein, sie abzuweisen, zumal sich nicht voraussagen läßt, ob sie nicht unter gewinnenden Gesichtspunkten an höchster Stelle befürwortet werden. Es muß der Punkt kommen, wo für diese Parthei der Weg der Kirche und des Patriotismus sich scheidet, und derjenige würde das Gewicht der kirchlichen Motive verkennen, welcher zweifelt, daß die Parthei im Ganzen und Großen sich zu einer katholischen und unpreußischen Politik halten werde. Sie wird den geeigneten Boden für die geheimen Einflüsse der fremden katholischen Mächte, und wenn es den römischen Zwecken dient, auch der nicht katholischen abgeben. So wird sie der Sammelplatz alles zugleich unprotestantischen und unpatriotischen Getriebes sein. Die Anfänge werden wahrscheinlich leise, die ersten Schritte vorsichtig sein, aber die Entwickelungen werden mit der Gewalt des Naturgesetzes zu der verderblichen Höhe getrieben werden, auf welcher die früheren Jahrhunderte ausnahmslos die Thätigkeit der Nuntien gezeigt haben. Dies Feuer anzuzünden, dürfte nicht so schwer sein; aber auch die „Geschicklichkeit“ unserer größten Staatsmänner möchte nicht hinreichen, die Flammen zu löschen“.

Die obigen Sätze sind im Jahre 1868 unter dem Eindruck des Arnimschen Nuntiaturprojektes geschrieben worden. Auch heute ist ihnen nichts Wesentliches hinzuzufügen.

2.

Denkschrift betr. den kirchlichen Konflikt am Gymnasium zu Braunsberg, März 1872

Die Denkschrift schildert im I. Teile den bekannten Konflikt, der in Braunsberg zwischen dem Bischof Krementz und dem Religionslehrer Kaplan Wollmann ausgebrochen war, bis zum Amtsantritte Falks. Dieses Stück lassen wir hier fort, da es nur Bekanntes enthält, und verweisen dafür auf meine Falkbiographie (S. 114 ff.). Die Denkschrift fährt dann fort:

II.

Rechtliche Beurtheilung

Der Artikel 15 der Verfassungs-Urkunde vom 31. Januar 1850 hat der katholischen Kirche die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugesichert. Soweit mithin die bischöfliche Jurisdiction sich in den Grenzen jener Sphäre hält, ist jede positive Theilnahme des

Staates ausgeschlossen. Für eine Repression bleibt nur da Platz, wo in das Rechtsgebiet des Staats eingegriffen worden. Im Uebrigen hat sich der letztere darauf zu beschränken, Maßnahmen, durch welche die Kirchengewalt den staatlichen Interessen zu nahe tritt, im Wege der Negation die Folge oder rechtliche Anerkennung zu versagen.

Werden diese gemeingültigen Sätze auf den vorliegenden Streitfall angewendet, so ergiebt sich:

1. Die von dem Bischof Krementz über den Religionslehrer Dr. Wollmann verhängte suspensio ab ordine ist ebenso wie die Entziehung der kirchlichen Vollmacht zur Spendung des Buß-Sacraments eine dem Selbstbestimmungsrecht der katholischen Kirche anheimfallende res mere ecclesiastica.
2. Auch die Rücknahme der s. g. missio canonica d. h. der bischöflichen Approbation für die Ertheilung des katholischen Religionsunterrichts, muß an sich als eine kirchliche, der Einwirkung des Staats entzogene Angelegenheit erachtet werden. Insoweit indeß jene Lehr-Ermächtigung mit einem Staatsamt verbunden ist, wird durch ihre Revocation ein staatliches Interesse mit berührt und dadurch für die Staatsgewalt die volle Cognition des Falls begründet.
3. Die excommunikatio major des canonischen Rechts zieht nicht blos eine kirchliche, sondern zugleich eine bürgerliche Verkehrssperre nach sich; sie ist daher keine rein kirchliche Strafe, sondern tritt in ihren Wirkungen auf das Rechtsgebiet des Staats hinüber. Demgemäß hat das preußische Staats-Kirchen-Recht — § 57 II, 11 Allgemeinen Landrechts — die Verhängung des großen Kirchenbanns ausdrücklich an die Genehmigung des Staats geknüpft, und enthält das einseitige Vorgehen des Bischofs Krementz gegen den Dr. Wollmann eine Gesetz-Verletzung, welche das Eingreifen der Staatsgewalt ebenso rechtfertigt wie erheischt.

III.
Die missio canonica

1. Bei den katholischen Gymnasien der Monarchie ist, seitdem die für den Unterricht in Sprachen und Wissenschaften bestehenden Lehrerstellen fast überall Candidaten weltlichen Standes übertragen werden, für die Ertheilung des katholischen Religionsunterrichts, für die Abhaltung des bei diesen Anstalten herkömmlichen Gymnasial-Gottesdienstes und zur Ausübung der vorkommenden seelsorgerlichen Verrichtungen ein katholischer Geistlicher als Mitglied des gesamten Lehrer-Collegiums angestellt worden. Die Berufung und Ernennung desselben wurde ursprünglich in der Art herbeigeführt, daß das Provinzial-Schulcollegium den zu einer solchen Stelle geeigneten Geistlichen ermittelte, über seine Qualifikation mit der bischöflichen Behörde verhandelte und sich die Geneigtheit derselben versicherte, den betreffenden Geistlichen für die Dauer

seiner Wirksamkeit an einer höheren Unterrichts-Anstalt von anderen geistlichen Verpflichtungen frei zu lassen. Der katholische Geistliche bleibt nämlich — dies war der dabei leitende Gesichtspunkt — verpflichtet, dem Rufe und der Bestimmung desjenigen Bischofs Folge zu leisten, für dessen Diöcese er zum Priester geweiht worden ist, und kann in einer bestimmten Stelle weder ohne besondere Vollmacht seines Bischofs als Seelsorger auftreten, noch auch ohne dessen Zustimmung ein von einer andern Behörde zu verleihendes Amt annehmen. War nun die weltliche Behörde mit der bischöflichen über die Qualifikation des zu wählenden Geistlichen einig, so fertigte sie die Ernennungs-Urkunde aus.

In dieser Weise ist bis zum Ausgang der zwanziger Jahre und länger verfahren worden. Von besonderen Fakultäten, welche dem Religionslehrer bischöflicherseits ertheilt worden, erhellt aus jener Zeit nichts, vielmehr zeigen die Aeußerungen einzelner Ordinariate (Trier, Cöln, Breslau), daß der an den Lehrer ergehende Auftrag als Sache des Staates angesehen wurde. Vergleiche insbesondere das significante Schreiben des Bisthum-Verwesers Günther in Trier vom 12. Mai 1837.

„Auf das sehr geehrte Schreiben hochlöblichen Provinzial-Schulcollegiums ... beehre mich zu erwidern, daß ich den Kaplan Knodt dahier zur Ertheilung des Religionsunterrichts in den oberen Klassen des hiesigen Gymnasiums wohl geeignet halte ... derselbe ist auch geneigt, die ihm angetragene Ertheilung des Religionsunterrichts zu übernehmen, wenn hochlöbliches Provinzial-Schulcollegium ihn mit demselben beauftragen wollen.“

Aehnlich sprechen sich zwei Schreiben des Bischofs zu Breslau vom 13. Dezember 1831 und des Erzbischofs zu Cöln vom 23. April 1835 aus.

2. Die erste Contestation in dieser Angelegenheit trat im Jahre 1830 ein, wo der Erzbischof von Posen die Ernennung der katholischen Religionslehrer für sich in Anspruch nahm.

Eine Verfügung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten vom 25. März 1830 (Nr. 12465 G.) wies damals die Prätension des Prälaten scharf zurück und ließ sich über den Standpunkt der Regierung dahin aus:

„Die Ernennung der bei den Gymnasien anzustellenden Religionslehrer kann der Erzbischof nicht in Anspruch nehmen, jedoch kann auch der Anstalt kein Religionslehrer vorgesetzt werden, gegen dessen Lehre und Wandel der Erzbischof gegründete Bedenken geltend macht. Hiernach ist eine vorgängige Communication mit dem Erzbischofe unumgänglich nöthig. Das Provinzial-Schulcollegium wird in solchem Falle am besten thun, wenn es den Erzbischof um den Vorschlag von mindestens 3 fähigen Subjecten angeht und durch sein katholisches Mitglied mit der geistlichen Behörde vorläufig conferirt.

Beschwerden gegen Lehrer wegen Angriffe gegen die katholischen Glaubenslehren sind von dem Erzbischof bei der Staatsbehörde zur Abhülfe anzubringen, ein eigenes Einschreiten hierin steht ihm nicht zu.“

3. Daß dieser das Recht des Staats in vollem Maaße wahrende Standpunkt noch im Jahre 1841 festgehalten wurde, zeigt ein an den Erzbischof ergangenes Cult. Ministerial-Rescript vom 4. December 1841 (Nr. 24179 U.).

„Sowie der Staat, heißt es darin, in Beziehung auf die in den Schulen zu pflegende religiöse Bildung der betreffenden Kirche und ihren Organen eine dem natürlichen Verhältniß der Schule zur Kirche entsprechende Mitwirkung nicht allein zugesteht sondern auch in Anspruch nimmt, so läßt er auch bei der Anstellung derjenigen Lehrer, welche in den Gymnasien und Schullehrer-Seminarien mit der Ertheilung des Religions-Unterrichts beauftragt werden sollen und dem geistlichen Stande angehörend dazu von der Kirche die Mission erhalten haben, eine Mitwirkung der geistlichen Behörde in der Art eintreten, daß er keinen Religionslehrer für die genannten Anstalten wählt, dem nicht in Betreff der Lehre und des Wandels, sowie seiner besonderen Qualifikation für eine solche Stelle ein günstiges Zeugnis seiner geistlichen Behörde zur Seite steht, und vollzieht daher auch erst nach erfolgter Zustimmung derselben seine Anstellung, diese selbst aber ohne deren Mitwirkung."

Wie dies Rescript, so hat auch ein nur wenige Tage später concipirtes Votum des Ministerial-Directors, Wirklichen Geheimen Ober-Regierungsraths Schmedding vom 22. December 1841 für eine specielle missio canonica der Religionslehrer keinen Platz:

„Von jedem Geistlichen, welcher die Priesterweihe empfangen hat, wenigstens von jedem Curat-Priester, welcher predigen und Beichte hören darf, sollte meines Erachtens die Regierung mit Recht annehmen dürfen, daß er fähig sei, Religionsunterricht zu ertheilen, so daß es de jure stricto eines Benehmens mit der kirchlichen Behörde in Betreff dieser Frage nicht einmal bedürfte. Wird dennoch der Bischof . . vor der Anstellung eines Religionslehrers gutachtlich gehört, zu Vorschlägen veranlaßt usw., so geschieht dieses, um sich des Zwecks der Anstellung desto mehr zu versichern, also nur aus Gründen der Klugkeit und Billigkeit. Soweit es das Dogma und eine würdige Behandlung desselben beim Unterricht betrifft, kann die der Schule vorgesetzte Behörde die Einwirkung der Kirche nicht abweisen. Dagegen hat sie, was den äußeren Organismus der Schule, die Aufnahme des Lehrers in derselben, seine Leitung hinsichtlich der äußeren Ordnung des Unterrichts und der Disziplin, seine Entlassung aus diesem amtlichen Verhältnisse betrifft, eigentlich ein Wort nicht mitzureden, wo nicht das Gegentheil historisch begründet ist."

4. Erst im Verlauf der vierziger Jahre trat der Begriff der missio canonica für katholische Religionslehrer in eine staatlicherseits anerkannte Wirksamkeit.

Der bisherigen Uebung entgegen suchte nämlich der Erzbischof von Geissel in Cöln eine Ansicht geltend zu machen, nach welcher die Stelle eines Religionslehrers an höheren Unterrichtsanstalten ein geistliches Amt, ein ecclesiasticum officium, vermöge des in demselben enthaltenen Lehr- und Seelsorger-Amts (magisterium und ministerium) sein solle, zu welchem daher auch nur die bischöfliche Behörde ernennen könne, nachdem sie dazu den geeigneten

Geistlichen ermittelt und behufs Ertheilung der Staatsgenehmigung zu seiner Anstellung der weltlichen Behörde vorgeschlagen habe.

Dieser Anspruch, welcher sich im Wesentlichen mit der Posen'schen Prätension vom Jahre 1830 deckte, führte zu längeren Verhandlungen zwischen dem erzbischöflichen Ordinariat und der Staatsregierung, in Verfolg deren die letztere nunmehr eine veränderte Stellung zu der Frage einnahm. Die Rescripte des Ministers der geistlichen Angelegenheiten vom 30. Januar 1845 (Nr. 934 U.) und vom 25. März dess. Js. (Nr. 6932 U.) präcisirten die fortan maßgebenden Gesichtspunkte der Unterrichts-Verwaltung folgendermaßen:

> Bei Besetzung der katholischen Religionslehrerstellen ist zwischen der Ernennung zum Amt und der Autorisation zur Ausübung der in demselben liegenden Funktionen streng zu unterscheiden. Die Religionslehrerstelle ist als solche kein Kirchenamt, sondern eine Lehrerstelle wie die übrigen an einer höheren Unterrichtsanstalt errichteten und dotirten Lehrerstellen, deren Uebertragung von derselben Behörde erfolgt, welche zu den übrigen Lehrerstellen ernennt. Die Autorisation zur Ausübung der mit dem Amt eines Religionslehrers verbundenen Funktionen, nämlich des öffentlichen Vortrags der Religionslehre und der etwa auszuübenden gottesdienstlichen Verrichtungen kann dagegen nur von der bischöflichen Diöcesan-Behörde ertheilt werden, so daß derjenige, welcher die Religionslehrer ernennt, zur Vermeidung eines wirkungslosen Acts sich vorher die Ueberzeugung zu beschaffen hat, daß die bischöfliche Behörde den fraglichen Geistlichen für die Stelle eines Religionslehrers überhaupt geeignet halte und, da kein Geistlicher sich ohne Weiteres der Disposition derselben entziehen darf, zugleich geneigt sei, ihm die zur Ausübung des Amts erforderliche Autorisation d. h. die missio canonica zu ertheilen.
>
> Hieraus ergiebt sich Folgendes bei Besetzung von Religionslehrerstellen an höheren Unterrichtsanstalten zu befolgendes Verfahren:
>
> Die zur Ernennung berechtigte Person oder Behörde ermittelt einen für die Religionslehrerstelle geeigneten Geistlichen, wobei es ihr in Ermanglung näherer Bekanntschaft mit solchen Männern unbenommen bleibt, Erkundigung und Vorschläge von Anderen, auch von der geistlichen Diöcesan-Behörde selbst einzuziehen. Ist der geeignete Geistliche ermittelt, so tritt die Provinzial-Behörde ... mit der bischöflichen Behörde in Communication, um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß dieselbe gegen die Person des betreffenden Geistlichen nichts Wesentliches zu erinnern habe. Erfolgt von dieser Seite eine zustimmende Erklärung, so beantragt die Provinzial-Behörde zuvörderst die

ministerielle Genehmigung zur Anstellung, nach deren Ertheilung sie den betreffenden Geistlichen benachrichtigt, daß seine Ernennung stattfinden werde, sobald er sich im Besitz der missio canonica, welche bei der geistlichen Behörde nachzusuchen ihm überlassen bleibe, befinden werde. Die Ausfertigung des Anstellungs-Patents erfolgt hierauf dann, wenn der Staatsbehörde das Original oder beglaubigte Abschrift der missio canonica von dem designirten Geistlichen vorgelegt worden ist.

Durch Cabinets-Ordre vom 6. November 1846 wurde der im Vorstehenden entwickelte modus procedendi, für dessen richtige Würdigung ein zu den Akten gereichtes Votum des Ministerial-Direktors, Wirkl. Geheimen Ober-Regierungs-Raths Schmedding vom 4./23. März 1845 nicht ohne Bedeutung ist:

„Meines Erachtens wird es am Besten sein, wenn die Regierung sich darauf beschränkt, dem Candidaten für die Religionslehrerstelle bei einem Gymnasium das Ernennungsdekret auszuhändigen, nachdem sie sich mit dem Bischof über die Person geeinigt und der Zustimmung desselben sich versichert hat, ohne sich um die missio canonica, formal eine nagelneue Erfindung zu bekümmern. Sie nehme von dem, was zwischen dem Bischof und dem Ernannten vorgeht, weiter keine Notiz.“

„Die sogen. vocatio canonica ist meines Wissens bisher nur von einem einzigen Bischof, dem Herrn Coadjutor v. Geissel angeregt, und es dürfte noch wol einiges Papier verschrieben werden, bis eine, beiden Theilen mundrechte Formel dafür erfunden sein wird.“

Allerhöchst gebilligt, auch ein von dem Cultus-Ministerium vorgeschlagenes Formular für die bischöfliche missio canonica mit der Maßnahme genehmigt, daß den weitergehenden Ansprüchen des Erzbischofs von Coeln nicht nachgegeben werden könne.

5. Demgemäß ist seitdem in den verschiedenen Provinzen der Monarchie verfahren worden, ohne daß es jedoch zu einer festen Uebung gekommen. Die Ansicht, daß die Anstellung der Religionslehrer als eine kirchliche Angelegenheit zu den Attributionen der geistlichen Oberen gehöre, hat im Verlauf der letzten 25 Jahre, namentlich in der Rheinprovinz, wiederholten Ausdruck gewonnen, und wenn derartigen Uebergriffen auch, soweit sie zur Kenntniß der Central-Instanz gelangten, überall mit gebührendem Nachdruck entgegengetreten worden, so hat andrerseits die Staatsregierung in einzelnen Fällen mit dem Anerkenntniß nicht zurückgehalten, daß die katholischen Religionslehrer, da sie in Beziehung auf die ihnen ertheilte missio canonica der Bestimmung des Bischofs unterworfen blieben, auch zu jeder Zeit von dem Letzteren abberufen werden könnten. (C. Minist. Rescr. vom 14. Juni 1852, Nr. 5993U.) Die hieran geknüpfte Anordnung, wonach mit Rücksicht auf jene Revocabilität der Fakultäten auch die Anstellung der Religionslehrer Seitens des Staats lediglich kommissarisch zu erfolgen, hat indeß, soweit erhellt, nur eine be-

schränkte Anwendung (in der Rheinprovinz) gefunden und darf gegenwärtig als beseitigt angesehen werden.

Der im Vorstehenden skizzierte Entwicklungsgang der missio canonica ergiebt:

a) daß der katholische Religionslehrer an den höheren Unterrichts-Anstalten ursprünglich ein vom Staat allein bestellter und bevollmächtigter Staatsbeamter gewesen.

b) daß er im Verlauf der religiösen Bewegung, deren Höhepunkt die Cölner Wirren (1835ff.) bezeichnen, als ein ausschließlich geistliches Organ Seitens der Kirche reclamirt worden;

c) daß, wenn es auch zu einer Anerkennung dieses Anspruchs nie gekommen, der Staat doch eine kirchliche Bevollmächtigung des Religionslehrers zugelassen und durch weitere Zugeständnisse an die Kirchengewalt einen Dualismus geschaffen hat, welcher dem gegenwärtigen Vorgehen des Bischofs Krementz gegen den Dr. Wollmann den Schein eines die staatliche Anerkennung implicirenden Factums verleiht.

Diesem Zustande gegenüber wird Folgendes festzuhalten sein.

1. Die öffentlichen Schulen sind Anstalten des Staats und stehen unter seiner Aufsicht. Die Religionslehrerstelle ist kein Kirchen-, sondern ein Staatsamt gleich den übrigen Lehrerstellen. Der Religionslehrer wird nur im staatlichen Auftrag thätig; wie seine Anstellung, so muß daher auch seine Absetzung als ein Attribut der Staatsbehörde betrachtet werden.

2. Die missio canonica, durch welche dem katholischen Geistlichen bischöflicherseits die Ermächtigung zur Uebernahme einer Religionslehrerstelle resp. die von der priesterlichen Weihe (ordo) unterschiedene kirchliche Vollmacht zur Ertheilung des Religionsunterrichts an die katholischen Zöglinge einer öffentlichen Schule verliehen wird, ist ein rein kirchlicher Act.

Der Staat hat mit dieser Vollmacht nichts zu schaffen. Er holt sie weder ein, noch placetirt er sie. Soll in einer Schule Religionsunterricht nach dem Glauben einer bestimmten Kirche ertheilt werden, so setzt dies allerdings ein Anerkenntniß für den Lehrer Seitens der kirchlichen Behörde voraus. Demgemäß wird die Ausfertigung des staatlichen Anstellungs-Patents von Beibringung der s. g. missio abhängig gemacht. Aber die Bedeutung der letzteren liegt für den Staat nicht in der darin ausgestellten Vollmacht, sondern in dem Anerkenntnis des Kirchen-Oberen über die confessionelle Qualifikation des betreffenden Lehrers. Was darüber hinausgeht: die lediglich nach kirchlichen Rücksichten bemessene kirchliche Lehr-Ermächtigung ist für den Staat eine res inter alios acta.

3. Was für die Ertheilung muß ebenso für die Entziehung gelten. Auch die Rücknahme der canonischen Mission bewegt sich nicht

auf staatlichem Gebiet. Sie ist formell wie materiell nach der subjectiven Seite, wie nach ihrem objectiven Gehalt, eine rein kirchliche, dem freien Ermessen des geistlichen Oberen anheimfallende, an keine Mitwirkung bzw. Zustimmung des Staats gebundene Maßregel.

Hieraus folgt zweierlei:

I) Die durch bischöfliches Decret verhängte Entziehung der missio canonica bleibt auf das von dem katholischen Religionslehrer verwaltete Amt an sich ohne Einfluß. Nicht die kirchliche Vollmacht, sondern der staatliche Auftrag hat dem Geistlichen den Religionsunterricht an der Schule übertragen. Er lehrt nicht als Kirchen-, sondern als Staatsbeamter. Nur vom Staat kann er demgemäß seiner Funktionen enthoben werden.

II) Eine Verpflichtung des Staats, der betreffenden kirchlichen Maßregel auch seinerseits Folge zu geben, besteht nicht. So wenig die Staatsbehörde gehalten ist, einem ohne ihr Ansuchen von dem Bischof missionierten Geistlichen den Religionsunterricht an einer öffentlichen Lehr-Anstalt zu übertragen: ebensowenig kann die Kirchengewalt die Entfernung eines Religionslehrers aus dem von ihm bekleideten Staatsamt wegen Widerrufs der kirchlichen Lehr-Ermächtigung als ein Recht für sich in Anspruch nehmen. Die Ansicht Schulte's (: Die missio ecclesiastica zum Lehramt der Theologie in Moy und Vering: Archiv für katholisches Kirchenrecht Band 19 Seite 55ff.), welche der Abgeordnete Reichensperger in den Motiven seines Antrags in wörtlichem Auszuge wieder gegeben hat:

„Jedes Lehramt, dessen Object die Religion oder Theologie ist, erfordert eine bischöfliche Mission . . . Die kirchliche Mission kann nach heutigem Recht jeder Zeit vom Bischof entzogen werden, ohne Rücksicht darauf, ob sie auf bloßem bischöflichen Mandate oder einem Amte (Katecheten, Professoren), einer Präbende, einem Benifizium ruht. Zur Entziehung derselben ist kein bestimmtes Verfahren erforderlich. Gegen die Entziehung giebt es kein eigentliches Rechtsmittel, sondern nur eine Vorstellung an den Papst. . . .

Ist mit einem Staatsamte der Vortrag der katholischen Religion oder Theologie verbunden, so heißt das offenbar so viel als: der Staat hat für Pflicht erachtet, für dies Object ein Amt zu creiren, eine Staatsbesoldung auszuwerfen. Das ist der Fall bei den Katecheten an Mittelschulen, Predigern, Professoren der Theologie an Staats-Anstalten. Ueberall gehört dazu, daß ein solcher dies Lehramt ausüben könne, die Approbation des betreffenden Ordinarius, weil unzweifelhaft der Staat für die katholische Religion diese Autorisation nicht ertheilen kann. Die Errichtung solcher Aemter durch den Staat hat also offenbar den Sinn, daß der Staat, Lehrer usw. anstellt, die mit ihrer Lehre in der katholischen Kirche stehen. Wäre dem nicht so, dann hätte er nicht einen katholischen Katecheten usw. Es giebt nun keine andre römisch-katholische Kirche als jene, welche durch den Papst und Episcopat geleitet und repräsentirt wird. Wenn man

in unserer Zeit so häufig von Kirche im Gegensatz zum Klerus, zur Hierarchie reden hört, so sind das Phrasen, hinter denen sich lediglich Unkirchlichkeit verbirgt. Ein Lehrer der Religion hat also nur so lange ein Recht, die Lehre der katholischen Kirche als einer anerkannten als solche vorzutragen, als die Kirche ihm dies zuerkennt. Würde der Staat einen solchen Lehrer, welchem die Kirche das Recht entzogen hat, in dem Besitze des Lehramts schützen und belassen, so wäre das identisch mit einer Nichtanerkennung der Kirche, so hätte der Staat nicht mehr ein katholisches Lehramt errichtet und unterhielte nicht ein solches, sondern er autorisirte eine Person, sich als die katholische Kirche zu geriren. Nach dem Recht der katholischen Kirche hat aber der Bischof die Befugniß, das Lehramt zu nehmen. Folglich darf der Staat, wenn seinem Staatsbeamten dieser Kategorie das Lehramt entzogen ist, denselben nicht mehr in dessen Ausübung schützen. Der Beamte dieser Kategorie hat aber sein Amt nur als für die katholische Lehre geschaffen, erhalten. Wenn er also sich unfähig macht, dasselbe zu versehen, so kann er dem Staate nicht zumuthen, ihn darin zu belassen, bezw. ihm, ohne daß er seiner Amtspflicht genügen kann, seinen Gehalt zu zahlen. Ob er aber unfähig ist, die katholische Lehre vorzutragen, das zu prüfen, steht nicht dem Staat, sondern nach unzweifelhaften Sätzen nur der Kirche zu" —

verkennt die Staatsbeamten-Qualität des Religionslehrers nicht minder wie das richtige Verhältniß zwischen Staat und Kirche.

Daß jedes Lehramt, dessen Object die Theologie ist, eine bischöfliche Mission erfordert, ist nur für kirchliche Amtsstellungen zutreffend. Der Religionslehrer an den preußischen Unterrichts-Anstalten ist aber kein Kirchen- sondern ein Staatsdiener, sein Amt ein staatliches, seine Thätigkeit auf staatlichem Auftrag beruhend.

Wäre es wahr, daß der Staat einen solchen Lehrer, welchem die Kirche das Recht (!), die Lehre der Kirche vorzutragen, entzogen hat, in der Ausübung seines Amts nicht ferner schützen darf, so würde das betreffende Staatsamt zur Verfügung der Kirche gestellt, die Lösung eines Staatsdiener-Verhältnisses dem autonomen Ermessen der Kirche anheim gegeben und die Staatsbehörde zu einem bloßen Executiv-Organ der Kirchengewalt herabgedrückt.

Es bedarf keiner weiteren Erörterung über die Unhaltbarkeit jener Ansicht. Der Staat stellt den Religionslehrer an. Er allein kann ihn absetzen. Ob ein Grund dazu vorhanden, unterliegt ausschließlich seiner Entscheidung und damit auch die Frage, inwieweit der Widerruf der kirchlichen Mission eine Inhabilität des Betroffenen zur Fortführung des ihm verliehenen Staatsamts in sich schließt. Zu einer solchen Entscheidung ist der Staat nicht bloß berechtigt, sondern mit Rücksicht auf den Schutz, welchen er seinen Angehörigen gegen willkührliche Behandlung resp. Entziehung ihrer staatsbürgerlichen Gerecht-

same schuldet, der Natur der Sache nach verpflichtet. Eine derartige Entscheidung enthält aber auch keinen Uebergriff der Staatsgewalt, da sie nur auf das in Rede stehende Staatsamt eine Wirkung äußert und für das innere Lebensgebiet der Kirche überhaupt keine Geltung in Anspruch nimmt.

IV.
Die excommunicatio major

Die Entscheidung der Frage, ob der Bischof Krementz berechtigt war, selbständig und ohne Genehmigung des Staats die große Excommunication über den Religionslehrer Dr. Wollmann auszusprechen, hängt zunächst von der Vorfrage ab, ob die Vorschrift des § 57 II. 11 Allg. Landrecht:

„Soweit mit einer Ausschließung (aus der Kirchengesellschaft) nachtheilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen verbunden sind, muß vor deren Veranlaßung die Genehmigung des Staats eingeholt werden"

gegenwärtig noch in Kraft besteht, oder durch den Artikel 15 der Verfassungs-Urkunde vom 31. Januar 1850 ihre Geltung verloren hat.

Von dem Standpunkte aus, daß der genannte Verfassungs-Artikel nur ein allgemeines Princip, kein unmittelbar anwendbares Recht enthalte, erledigen sich die beiden obigen Fragen ohne Weiteres.

Wird dagegen, gemäß der von der Verwaltung bisher festgehaltenen Praxis, angenommen, daß der Artikel 15 eine positive Gesetz-Vorschrift bildet, auf Grund deren der katholischen Kirche schon jetzt die selbstständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten gebührt, so kommen folgende Momente in Betracht:

Der katholische Clerus macht bei Ausübung seines Amts auf eine von der Staatsgewalt unabhängige Thätigkeit Anspruch. Diese Forderung ist insoweit begründet, als es sich um rein geistliche Amtsfunktionen resp. um die rein geistliche Jurisdiction handelt. Hier sind die katholischen Pfarrer und Kirchen-Oberen schon nach dem Allg. Landrecht II. 11. § 66 lediglich an die Vorschriften des canonischen Rechts gebunden.

Anders verhält es sich dagegen mit solchen Aeußerungen der Kirchengewalt, welche neben der kirchlichen zugleich eine bürgerliche Bedeutung haben. Hier wird kein Staat umhin können, auch seinerseits gesetzliche Bestimmungen über die Wirksamkeit der geistlichen Amtsthätigkeit zu treffen. Die Preußische Gesetzgebung enthält derartige Vorschriften in großer Ausdehnung, und die Beobachtung derselben muß als eine Pflicht der katholischen Geistlichen betrachtet werden. Es ist das nur eine natürliche Folge ihrer Unterordnung unter die bürgerlichen Gesetze.

Zu jenen Angelegenheiten gemischter Natur gehört aber die excommunicatio major, da dieselbe anerkanntermaßen nicht blos eine kirchliche, sondern zugleich eine bürgerliche Verkehrssperre verhängt und neben der canonischen Infamie zugleich eine soziale Aech-

tung mit den nachtheiligsten Folgen für die gesellschaftliche Stellung, die bürgerliche Ehre und den Nahrungsstand des Betroffenen begründet. Zwar versagt der Staat diesen Folgen die rechtliche Anerkennung. Dieselben bestehen indeß nichts desto weniger und werden von der Kirche mit Hilfe ihrer Strafgewalt effectuirt.

1. Daß der große Kirchenbann keine reine Kirchenstrafe ist, sondern durch seine bürgerlichen Folgen in das Grenzgebiet des Staats hinüber tritt, wird von bewährten Rechtslehrern, wie Eichhorn: Kirchenrecht II, 94:

„Die Excommunciation ist eine Strafe, welche durch das Verbot der Gemeinschaft mit dem Ausgeschlossenen immer dessen bürgerliche Ehre antastet, selbst wenn die einzelnen Folgen dieses Verbots vom Staat nicht anerkannt werden. Ueber die Anwendbarkeit einer solchen Strafe steht aber dem Staat vermöge des Aufsichtsrechts ohne Zweifel das Urtheil zu. Darauf beruht auch die Vorschrift des Allg. Landrechts § 57. II. 11. Der darin enthaltene Grundsatz, daß eine Ausschließung, welche für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen nachtheilige Folgen hat, die Genehmigung des Staats erfordert, muß nothwendig auf jede Excommunication im Sinne der katholischen Kirche angewendet werden".

Brendel: Handbuch des Kirchenrechts II. 3, 1543ff.:

„Das Kirchengebot untersagt, mit demjenigen Umgang zu pflegen, welcher mit dem großen Kirchenbann bestraft ist. Daraus gehen wie von selbst die bürgerlichen Wirkungen für den Wechselverkehr hervor. Die Gerichtsbarkeit der Kirchengewalt wird (heut) immer mehr auf den inneren Gerichtshof und das Reich des Gewissens zurückgewiesen. Kein Act derselben darf bürgerliche Verhältnisse berühren und Unruhe unter dritten verbreiten; daher darf in der Absicht, um einer immer möglich leidenschaftlichen, sohin widerrechtlichen Handlung vorzubeugen, ohne Wissen der Staatsgewalt nunmehr keine Excommunication verhängt werden."

Laspeyres: Geschichte der heut. Verfassung der katholischen Kirche Preußens, S. 883ff.:

„Soviel die innere Kirchenverfassung anbetrifft, wird für die eigentlich geistliche Verwaltung, d. h. für alles das, was sich unmittelbar auf Lehre und Cultus bezieht, das canonische Recht als alleinige Norm angesehen. Nur insoweit wird eine Ausnahme eintreten, als derartige Verhältnisse unmittelbar oder mittelbar zurückwirken auf das bürgerliche Leben überhaupt und auf die bürgerliche Stellung des Einzelnen, wie dies z. B. der Fall ist bei der Handhabung der Kirchenzucht in ihrem Einflusse auf die bürgerliche Ehre. — Nach diesen Seiten hin wird auch für Religionsübung die weltliche Gesetzgebung in Betracht kommen" —

von Ersterem unter speziellem Hinweis auf die Schranke des § 57 II. 11 Allg. Landrecht anerkannt.

2. Diese Auffassung entspricht auch den Bestimmungen des canonischen Rechts, wie die eindringliche Bearbeitung zeigt, welche jene Lehre bei Kober: Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechts (Tüb. 1857) S. 384ff. gefunden —

„Die Disciplin, welche sich auf dem Boden der gesetzlichen Bestimmungen entwickelte, läßt sich zunächst nur in dem allgemeinen Satze zusammenfassen, daß mit Excommunicirten jeder äußere Verkehr abgebrochen werden müsse; indessen haben die Canonisten nicht ermangelt, die einzelnen Fälle ausdrücklich namhaft zu machen, in welchen dies zu geschehen habe. Sie drücken dieselben nach dem Vorgange der Glosse[1] in dem bekannten Memorialverse aus:

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, Orare, Vale, Communio, Mensa negatur.

Mit dem ersten dieser Worte will ausgedrückt werden, daß jede Unterredung mit einem Excommunicirten vermieden werden müsse, mag sie nun öffentlich oder im geheimen, schriftlich oder mündlich, durch Zeichen oder Worte gepflogen werden, denn in dem Einem wie in dem Andern liegt ein gegenseitiger Verkehr; ebenso macht es keinen Unterschied, ob ein derartiger Austausch von Gedanken aus freiem Antriebe oder auf Veranlassung des Gebannten erfolge, ob der Gläubige sich dabei activ oder blos passiv betheilige[2]. Wie jede gegenseitige Mittheilung und Unteredung in den gewöhnlichen Verhältnissen des äußern bürgerlichen Lebens untersagt ist, so verhält es sich auch mit der Gemeinschaft des Gebetes — Orare. Die Gläubigen haben nicht blos den Umgang des Excommunicirten bei Gelegenheit des öffentlichen Gottesdienstes, beim Empfange der Sacramente, bei den kirchlichen Segnungen, überhaupt bei allen öffentlichen Feierlichkeiten sorgfältig zu fliehen, sondern auch, wie die oben erwähnten Gesetze wiederholt aussprechen, in Betreff des Privatgebetes jeder Gemeinschaft mit ihm sich zu enthalten[3]. — Ebenso ist jede Bezeigung freundschaftlicher und wohlwollender Gesinnungen, sei es öffentlich oder im Geheimen, jede Begrüßung, mag sie in Worten oder Zeichen oder in was immer für Handlungen bestehen, einem Gebannten gegenüber untersagt — Vale[4]. Mit dem Ausdrucke Communio wollen alle Arten des gewöhnlichen Verkehrs, alle Gemeinschaft in Handel und Wandel, alle Geschäftsverbindungen und Rechtsgeschäfte, jede gemeinsame Verrichtung einer und derselben Arbeit, die gegenseitige Unterstützung in Ausübung des Berufes usw. als unerlaubt und sündhaft bezeichnet werden[5]. Endlich gehört hieher die Tischgenossenschaft — Mensa — in allen ihren verschiedenen Formen, sei es öffentlich oder privatim, im eigenen oder einem fremden Hause, vorausgesetzt, daß sie keine blos zufällige und rein äußerliche ist, sondern mit Wissen und Absicht gepflogen wird und aus den sie begleitenden Umständen auf einen wirklichen gegenseitigen Verkehr geschlossen werden kann. Ganz dasselbe gibt von der gemeinsamen Wohnung[6]. — Die Verpflichtung, in den angeführten Beziehungen des öffentlichen und Privatlebens den Umgang zu meiden, ist eine gegenseitige, d. h. nicht blos die Gläubigen haben sich alles Verkehres zu enthalten, sondern auch der Excommunicirte seinerseits ist verpflichtet und zwar noch mehr als jene[7], sich fernzuhalten und mit den Mitgliedern der Kirche in keinerlei Verbindung zu treten, denn für ihn, nicht für diese, soll die Excommunication eine Strafe sein, er vor Allem hat ihre Folgen zu tragen und denselben sich freiwillig zu unterwerfen; wenn den Gläubigen verboten ist, mit ihm zu verkehren, so erscheinen sie dabei vorherrschend als

1) Glossa ad c. 3 de sentent. excomm. VI. 5. 11.
2) Alterius, l. c., p. 109.
3) Navarrus, Manuale, c. XXVII, n. 20.
4) Suarez, l. c. sect. 1, n. 3. 4.
5) Alterius, l. c.
6) Pirhing, Jus can. L. V tit. 39, sect. 1, n. 21 in Fin.
7) c. 5X de clerico excommunicat. minist. 5. 27: „Excommunicatos non vitare multo magis, quam non vitari periculosum existit."

die Vollstrecker der kirchlichen Sentenz, — die Absicht, sie vor Verführung und schlechtem Beispiel zu bewahren, steht erst in zweiter Linie.“

und noch vor Kurzem wieder durch einen preußischen Praktiker, den Präses des erzbischöflichen Offizialats in Cöln, Dompropst München: Canonisches Gerichtsverfahren und Strafrecht (Cöln 1866) II 167 erfahren hat:

„Das durch die größere und eigentliche Excommunication verhängte Übel ist ein zweiseitiges: die Ausgeschiedenheit aus der Kirchengemeinschaft und das Vermiedensein von allen Kirchenmitgliedern wie ein ansteckendes und fluchbringendes Wesen. — Die Ausschließung von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen bezieht sich auf den gewöhnlichen Umgang und auf den amtlichen Verkehr.

Im bürgerlichen Umgang ist jede vertrauliche Beziehung zu dem Excommunicirten verboten. Dazu wird namentlich jede gegenseitige Mittheilung, sei sie mündlich oder schriftlich, geheim oder öffentlich und jede Äußerung von Freundschaft durch Kuß oder Gruß, durch Zustellung oder Annahme von Geschenken, ferner jeder Geschäftsverkehr und die gemeinschaftliche Wohnung, jede Gesellschaft und gemeinschaftlicher Genuß von Speise und Trank gerechnet. —

Zu dem verbotenen amtlichen Verkehr ist zu rechnen, daß der Excommunicirte nicht Richter sein kann. Ist seine Jurisdiction eine kirchliche, so hat er sie in Folge der Strafe verloren, . . . ist sie nicht eine solche, mithin durch die Strafe unberührt, so bleiben die Gläubigen doch verpflichtet, ihn zu meiden und können nicht gezwungen werden, mit ihm in Verkehr zu treten. Dazu gehört ferner, daß er nicht Ankläger, accusator, Kläger, actor, nicht Advocat oder Procurator und nicht Zeuge sein kann, als in den Fällen, in welchen auch Ehrlose zulässig sind, da der Excommunicirte auch ehrlos ist, und daß die von ihm als Notar oder Tabellio ausgefertigten Urkunden keinen Glauben haben. In allen diesen Beziehungen können die Einreden gegen ihn nicht allein von den betreffenden Gläubigen geltend gemacht werden, sondern es muß auch der Richter von Amtswegen darauf achten und ihn abweisen. Die Strafe führt ferner die kanonische Infamie mit sich und macht ihn irregulär und für den Empfang der Weihen unfähig.“

Die excommunicatio major characterisiert sich hiernach als eine die Interessen des Staats und der Kirche gleichmäßig berührende gemischte Angelegenheit (res mixta).

3. Von diesem Gesichtspunkt aus haben schon die Reformatoren den großen Kirchenbann verworfen. Articuli Smalcald. P. III Nr. 9 Majorem illam excommunicationem quam Papa ita nominat, non nisi civilem poenam esse ducimus non pertinentem ad nos ministros ecclesiae. Minor autem, quam nominat, vera et Christiana est excommunicatio, quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent. Et ministri non debent confundere hanc ecclesiasticam poenam seu excommunicationem cum poenis civilibus.

4. Von diesem Gesichtspunkt aus hat die Freiheit der Kirchen-Oberen, Excommunicationen zu verhängen, von Altersher in den europäischen Staatsgesetzgebungen eine bald engere, bald weitere Schranke gefunden, theils



a) durch Eröffnung des recursus ab abusu. So namentlich in Frankreich seit Ludwig dem Heiligen (Dove: de jurisd. ap. Germ. progr. 136) und in Bayern (Kreittmayr: Anmerkk. zum Cod. jur. Bavar. jud. 20): „Nebst denen ist weiter zu merken, daß der geistliche Richter mit Waffen, Censuren und Excommunicationen gegen weltliche Personen keine ungebundene freye Hände habe, sondern es ist derselbe ziemlich hierinn eingeschränkt. Es seynd auch viele Exempel vorhanden, wo man denen Pfarrern, wenn sie mit voreiligen Excommunicationen oder Ausschließung ab usu Sacramentorum verfahren seynd, die Temporalia so lange hat sperren lassen, biß die Excommunication wiederum aufgehoben worden. In weltlichen Sachen gehet dergleichen ohnehin niemalen an, und die höchsten Reichsgerichte erkennen in solchen Fällen alsogleich Mandata cassatoria et revocatoria — ja man will alldort sogar gegen geistliche Personen dergleichen Verfahren nicht allzeit gestatten."

b) theils durch Zulassung weltlich-richterlicher Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der verhängten Strafe. So schon 1352 in Frankfurt a. M., 1444 in Hessen-Cassel. (Friedberg: de finium reg. jud. 158), später überhaupt im deutschen Reich durch die Praxis der kaiserlichen Reichsgerichte, welche in zahlreichen Fällen Excommunications-Sentenzen der katholischen Bischöfe von Rechts wegen cassirten (J. J. Moser: Justiz-Verfass. 878ff.)

c) theils endlich durch Vorbehalt der landesherrlichen Genehmigung. So in Frankreich und England zu Gunsten der Königlichen Beamten (Friedberg l. c. 159), in Oestreich seit 1768 allgemein bezüglich aller Unterthanen (Warnkoenig: Staatsrechtl. Stellung der katholischen Kirche in Deutschland 165), in der Mark Brandenburg schon unter den luxenburgischen Landesherrn, wie eine Verordnung des Markgrafen Sigismund vom Jahre 1382 erweist, welche den Bischöfen die Excommunication der Städte verbietet, „also daz Ir vor uns sie nie vorklagt habt"! (Friedberg: l. c. 157)[1].

---

1) Den gleichen Standpunkt haben Baden und Württemberg in dem oberrheinischen Kirchen-Conflikt festgehalten. Die bekannte Denkschrift vom 5. März 1853 erklärte: daß der bischöflichen Behörde das Recht zukomme, die Laien durch rein geistliche Censuren (Warnung, Zuspruch, Verweis, Ausschließung von einzelnen kirchlichen Vortheilen und von der Kirchengemeinschaft) zur Erfüllung ihrer Religionspflichten anzuhalten, und daß es der Staatsgenehmigung solcher Censuren nur dann bedürfe, wenn zu ihrem Vollzug die Hülfe des Staats in Anspruch genommen werde, oder insoweit dieselben eine Rückwirkung auf bürgerliche Verhältnisse haben sollen. — Ebenso die Großherzogl. Hessische Regierung, welche in der berüchtigten Convention mit dem Bischof von Mainz vom 23. August 1854 Nr. IX ausdrücklich stipulirte: „Dem Bischof steht es zu, gegen Laien, welche sich Uebertretungen kirchlicher Satzungen schuldig machen, kirchliche Censuren, jedoch ohne Verhängung bürgerlicher Folgen, anzuordnen."

5. Von jenem Gesichtspunkt, daß die Excommunication keine reine censura ecclesiastica ist, sondern wegen ihrer bürgerlichen Folgen ein Eingreifen der Kirchengewalt in das Rechtsgebiet des Staates enthält, ist, ausweislich der Gesetz-Materialien, auch das Preuß. Allg. Landrecht ausgegangen.

Wie nämlich die Entstehungsgeschichte des § 57 II. 11. Allg. Land-Rechts zeigt, hatte Klein in dem von ihm verfaßten Entwurf des Kirchenrechts (Materialien Bd. 23 Bl. 110) unter § 32 die Bestimmung aufgenommen: „Keine der öffentlichen Kirchengemeinden darf eines ihrer Mitglieder in den Bann thun oder excommuniciren.“ Suarez wollte aber soweit nicht gehen, war vielmehr der Ansicht, daß das Recht der Kirchengesellschaften, unwürdige Mitglieder auszuschließen, sich aus den Begriffen und Grundsätzen von Gesellschaften überhaupt herleiten und vertheidigen lasse, und nahm demgemäß in den von ihm aufgestellten ersten Entwurf nachstehende Bestimmungen auf (Mat. B. 14 Bl. 104):

§ 44

„Jede Kirchengesellschaft soll das Recht haben, unwürdige Mitglieder auszuschließen.“

§ 45

„Ein bloßer Irrthum des Verstandes ist nicht ausreichend, dergleichen Ausschließung zu begründen.“

§ 46

„Wenn über die Rechtmäßigkeit der Ausschließung Streit entsteht, so gebührt die Entscheidung dem Staat.“

Gegen den § 44 wurden mehrfach Bedenken erhoben. Herr von Tevenar bemerkte:

„Die Kirchenbuße ist durch das Edict vom 20. Juli 1746 abgeschafft. Bei den Protestanten ist, so viel mir bekannt, im Preußischen Staate keine Kirchenzucht mehr übrig. Die Vollstreckung einer solchen würde auch allezeit nach der Meinung des Publici eine Verletzung der Ehre nach sich ziehen und viele Tage Gegenstand der Stadt- und Dorfgespräche abgeben, obgleich die Gesetze das Gegentheil verordnen.“

Ebenso wurde von Könen erinnert (Mater. B. 14 Bl. 142):

„Zu § 44 stelle ich anheim, ob jeder Kirchengesellschaft die öffentlich allemal mit einer Verletzung des guten Namens verknüpfte Ausschließung unwürdiger Mitglieder ohne Genehmigung der Obrigkeit zu gestatten sei.“

Suarez behielt jedoch im 2ten (gedruckten) Entwurf die §§ 44 und 46 mit einigen Wortänderungen bei und modifizirte nur den § 45 dahin:

„Wegen bloßer von dem gemeinen Glaubensbekenntniß abweichender Meinungen kann kein Mitglied ausgeschlossen werden.“

Bei der jetzt erfolgenden öffentlichen Monitur fand die Excommunicationsbefugnis der Kirchengesellschaften gleichfalls vielfachen Widerspruch. Der Ober-Appellations-Senat des Kammergerichts erinnerte (B. 44 Bl. 211):

„Unwürdige Mitglieder — dieser Ausdruck ist sehr unbestimmt, denn unter diesem Vorwand der Unwürdigkeit würde leicht Privatleidenschaft und Chikane Gelegenheit finden, auch den redlichsten Mann aus der Kirchengesellschaft auszuschließen. Überhaupt scheint dergleichen Excommunication den heutigen Verhältnissen der Religions- und Kirchengesellschaften nicht mehr gemäß zu sein. Der Römische Clerus liebt sie zwar; der protestantische Staat sollte sie aber nicht begünstigen."

Der Regierungs-Secretair Gundelach in Cassel, welcher für seine Abhandlung eine Preismedaille erhielt, hatte in derselben zu § 44 Folgendes ausgeführt (B. 43 Bl. 167):

„Wenn die Excommunication den Gemeinden als ein Collegialrecht überlassen wird, so kann darüber aus Freundschaft oder Feindschaft, worin Jemand mit anderen Gliedern steht, leicht Unruhen und Zwistigkeiten entstehen. Besser ist es, wenn der Landesherr das Recht, zu excommuniciren, durch die Consistorien und Geistlichen unter Zuziehung der Kirchenvorsteher ausüben läßt. Sodann fragt sich, in welchen Fällen die excommunicatio major und minor stattfinden soll. ... Was die gänzliche Ausschließung von der Kirchengemeinschaft oder excommunicationem majorem anlangt, so findet man zwar in älteren Kirchen-Ordnungen, daß Gotteslästerer und diejenigen, welche eine Zeit lang dem Gottesdienst nicht beigewohnt haben, auf solche Weise excommunicirt werden sollen. Allein diese alte und streng orthodoxe Kirchenzucht wird mit der heutigen Denkungsart nicht übereinstimmen. Je mehr jemand gesündigt hat, desto mehr ist ihm zu gönnen, daß er den Gottesdienst wieder fleißig besuchen und durch den Unterricht in der Religion seine Erkenntnis und seinen Lebenswandel verbessern mag. Es muß also entweder keine Excommunication mehr stattfinden, oder wenigstens deren Anwendung näher bestimmt werden."

Dieses Monitum wurde von v. Grolman extrahirt und für begründet erachtet. — Suarez vertheidigte jedoch den Entwurf in der Revisio monitorum (B. 80 S. 145):

„Einige Monenten wollen von keiner Kirchenzucht wissen, oder wollen wenigstens näher bestimmt haben, was darunter zu verstehen sei. Die Kirchenzucht selbst aber wird man den Gemeinden, zu deren Collegialrechten sie von jeher gehört hat, wohl nicht nehmen können. Worin sie bestehe, wird wohl nicht gesagt werden dürfen, da in § 42 ihre Grenzen bestimmt sind und Alles, was innerhalb dieser Grenzen liegt, der Kirchengesellschaft zugelassen ist, z. B. die Ausschließung vom Abendmahl, admonitiones, Versagung gewisser Feierlichkeiten bei Religionshandlungen usw."

Obwohl hiernach Suarez die Excommunicationsbefugniß der Kirchengesellschaften auch in dem umgearbeiteten Entwurf in folgender Fassung aufnahm:

§ 54

„Einzelne Kirchengemeinden können unwürdige Mitglieder von ihrer Gemeinschaft ausschließen.

§ 55

Dies gilt besonders von denjenigen, die durch öffentliche Handlungen eine Verachtung des Gottesdienstes und der Religionsbräuche zu erkennen geben oder Andere in ihrer Andacht geflißentlich stören."

§ 56
(Wie § 55 des Landrechts.)

§ 57
(Wie § 56 des Landrechts.)

sah er sich doch veranlaßt, nachträglich am Rande des Manuscripts einen neuen Paragraphen (58) — den jetzigen § 57 des Landrechts — einzuschalten, offenbar zu dem Zwecke, um dem Gedanken, daß die Excommunication nur in der einfachen Ausschließung von der kirchlichen Gemeinschaft bestehen dürfe, schärferen Ausdruck zu geben und damit einem Theile der erhobenen Erinnerungen Rechnung zu tragen.

Ueber die Bedeutung des § 57 kann hiernach ein Zweifel nicht obwalten.

6. Von jenem Gesichtspunkt aus unterliegt es endlich keinem Zweifel, daß die durch die Verfassungs-Urkunde veränderte Stellung des Preußischen Staats zur katholischen Kirche für die Geltung des § 57, II, 11 Allg. Landrechts ohne Einfluß geblieben ist.

Allerdings hat der Artikel 15 a. a. O. den Religionsgesellschaften eine autonome Stellung eingeräumt. Die katholische Kirche kann sich fortan frei und ohne polizeiliche Bevormundung bewegen. Sie hängt bei der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten nicht mehr von Genehmigungsacten und Erlaubniß-Ertheilungen der Staatsgewalt ab.

Jene Freiheit ist indeß selbstverständlich keine absolute, sondern gilt nur für den eigenthümlichen Wirkungskreis der Kirche. In die weltliche Rechtssphäre darf die Kirchengewalt nicht übergreifen resp. Befugnisse für sich in Anspruch nehmen, welche mit der Staatshoheit oder den geltenden Geselzen in Widerspruch stehen. Auf diesem Gebiete ist sie der weltlichen Obrigkeit unterworfen, und auf ihm liegt auch die Schranke, welche der § 57 a. a. O. dem kirchlichen Disciplinarrecht gezogen hat.

Nach alledem muß die Frage:

ob der Bischof Krementz berechtigt war, ohne Genehmigung des Staats[1] die große Excommunication mit den für dieselbe canonisch in Anspruch genommenen Wirkungen über den Religionslehrer Dr. Wollmann zu verhängen,

nicht nur auf Grund des § 57, II, 11 Allg. Landr., als des positiven, in der Diöcese Ermland geltenden preußischen Landrechts, sondern eben so auf Grund des allgemeinen, mit

1) Gestatten die Landesgesetze dem Staate nicht mehr, diese Genehmigung zu ertheilen, so folgt selbstredend daraus nicht, daß der Bischof nunmehr berechtigt sei, die große Excommunication in der geschilderten Bedeutung nach seinem Ermessen zu verhängen, sondern umgekehrt, daß derselbe überhaupt nicht mehr in der Lage ist, eine solche auszusprechen.



Staats-Souverainität unabtrennbar verbundenen und durch die Verfassungs-Urkunde vom 31. Januar 1850 nicht geschmälerten Kirchenhoheitsrechts verneint werden [1].

Das Ergebniß der vorstehenden Untersuchung beruht auf der Präimisse, daß die excommunicatio major nicht auf ausschließlich kirchlichem Gebiet gelegen, sondern durch die für den Gebannten etablirte bürgerliche Verkehrssperre in die Rechtssphäre des Staats hinübertritt.

Diese Voraussetzung entspricht der Lehre der katholischen Kirche wie der Auffassung, von welcher die geistlichen Behörden der Diöcese Ermland im Verlauf des Braunsberger Conflicts ausgegangen sind. In einem Artikel („Wesen und Wirkungen des Kirchenbanns"), welchen das Pastoralblatt für die genannte Diöcese — redigirt von dem Regens des Braunnberg'er Priester-Seminars, Professor Dr. Hipler — unter dem 1. August v. Js. unmittelbar hinter dem an die Geistlichkeit und die Gläubigen gerichteten, die Excommunication des Wollman verkündenden Hirtenbrief des Bischofs Krementz vom 22. Juli 1871 zum Abdruck bringt, sind die Verkehrsfolgen des großen Kirchenbanns ausdrücklich dahin specialisirt:

„Für die Gläubigen aber den Excommunicirten gegenüber gilt vor allen Dingen das Gebot, daß sie an der Sünde, welche den Excommunicirten den Kirchenbann zugezogen hat, nicht Theil nehmen und ihre Kinder und Untergebenen daran nicht Theil nehmen lassen sollen; andernfalls verfallen sie ebenfalls dem größeren Kirchenbann und seinen Folgen. Bezüglich des übrigen Verkehrs mit Excommunicirten muß unterschieden werden, ob jemand namentlich oder ohne Nennung des Namens mit dem Kirchenbanne belegt worden ist.

a) Mit namentlilch Excommunicirten, mag der Kirchenbann öffentlich verkündigt worden sein oder nicht, dürfen die Gläubigen in der Kirche nicht zusammen beten, die hl. Messe hören oder sonst einer heiligen Handlung beiwohnen. Priester, welche für namentlich Excommunicirte die hl. Messe lesen oder ihnen ein Sacrament spenden, mit Ausnahme der Buße, überhaupt in Sachen der Religion und des Gottesdienstes mit ihnen Gemeinschaft halten, unterliegen dem großen Kirchenbanne (c 18, 29, 30, 31, 59 X 5, 39 u. in VI eod. lib. c 3.) Ebenso darf kein Priester in Gegenwart eines namentlich Excommunicirten die hl. Messe lesen. Drängt sich aber ein namentlich Excommunicirter in eine katholische Kirche ein, so soll er durch die Kirchendiener daraus entfernt werden. Ist eine Entfernung desselben nicht durchzuführen, so sind Priester und Volk verpflichtet, die Kirche zu verlassen. Der Priester bricht vor dem Canon die hl. Messe vollständig ab; hat er denselben

---

1) In wie weit dem § 57 Allg. Landrechts eine unmittelbare Geltung, auch über das eigentliche Herrschaftsgebiet des Allgemeinen Landrechts hinaus, zukommt, kann hier unerörtert bleiben. Doch darf daran erinnert werden, daß die den Kirchen-Oberen und Geistlichen bei Ausübung ihres Amts obliegenden Verpflichtungen einen Theil des Verhältnisses bilden, in welchem sich die Kirche zum Staat befindet, daß gesetzliche Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche dem inneren Staatsrecht angehören und daß, wie die Natur der Sache ergiebt, auch von Allerh. Stelle mit Bezug auf die Rheinprovinz zu Gunsten der landrechtlichen Gesetzgebung früher mehrfach erklärt worden ist (vgl. z. B. Cab.-Ordre vom 6. März 1821, Ges.-S., S. 30), innerhalb der Monarchie nur Ein allgemeines inneres Staatsrecht gelten kann resp. gilt.

schon begonnen, so celebrirt er bis zur Communion und verläßt dann den Altar. Eine freiwillige Theilnahme am hl. Meßopfer in Gegenwart eines namentlich Excommunicirten, wenn man mit ihm sonst keine Religionsgemeinschaft hält, zieht allen Theilnehmern, dem Priester wie dem Laien, den kleineren Kirchenbann, d. h. die Ausschließung von den hl. Sacramenten zu. Der Priester verfällt überdies dem Interdictum ab ingressu Ecclesiae, d. h. er darf keine Kirche betreten, bis der kirchliche Obere, dessen Excommunicationssentenz er verachtete, ihn nach geleisteter Genugthuung freispricht. (c 8 de privileg. VI 5,7.)

b) Die Gläubigen sind strenge verpflichtet, mit einem solchen, welcher namentlich aus der Kirche ausgeschlossen ist, auch sonst keinen Verkehr zu pflegen, mag dieser im Besuchen, Grüßen, Unterricht usw. bestehen. Durch die Absonderung soll der namentlich Excommunicirte erkennen, daß er auch innerlich vom Leibe Christi geschieden ist. Der hl. Paulus (1 Cor. 5, 11) befiehlt: „Wenn einer, der Bruder heißet, grobe Verbrechen begeht, z. B. die Kirche Gottes lästert, mit einem solchen sollet ihr nicht einmal essen.“ Selbst der Jünger der Liebe, der hl. Apostel Johannes sagt (2 Joh. 10, 11): „Wenn Jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht mitbringet, so nehmet ihn nicht ins Haus auf und grüßet ihn nicht. Denn wer ihn grüßet, nimmt Theil an seinen bösen Werken.“ Allgemein befiehlt der hl. Paulus (Tit. 3. 10, 11): „Einen ketzerischen Menschen meide nach einer einmaligen oder zweimaligen Zurechtweisung. Denn du weißt, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, da er sich selbst das Urtheil der Verdammung spricht.“ Wer mit einem namentlich Excommunicirten Verkehr pflegt, verfällt der kleineren Excommunication, ist also vom Empfang der hl. Sacramente ausgeschlossen, ein Priester natürlich von der Feier der hl. Messe und der Spendung der hl. Sacramente. (c. 16 sqq. C IX q. 3, c. 29, 41, 59, X 5, 39.)

c) Mit namentlich Excommunicirten dürfen nur die Eltern, die leiblichen Kinder, die Dienstboten und dergleichen Personen verkehren. (c. 103. 110. C. XI. q. 3.)

d) Mit Excommunicirten, welche ohne Nennung des Namens aus der Kirche ausgeschlossen sind, dürfen die Gläubigen den gewöhnlichen äußeren Verkehr pflegen, natürlich mit Ausschluß jeder Theilnahme an der Sünde, derentwegen der Kirchenbann ausgesprochen worden ist.“

Nach den Mittheilungen, welche dem Cultus-Ministerium inzwischen vertraulich zugegangen sind, wird jene Voraussetzung indeß gegenwärtig von der bischöflichen Curie zu Frauenburg aus folgenden Gründen in Frage gestellt.

1. „Die Excommunication des Dr. Wollmann ist nicht vom Bischof als eine censura ferendae sententiae verhängt, sondern ist in Folge des Widerspruchs gegen das durch das Vaticanische Concil verkündete Dogma latae sententiae ipso jure incurrirt. Durch bischöflichen Spruch ist nur deklaratorisch festgestellt worden, daß der Betreffende die von dem Concil ausgesprochene Censur verwirkt habe. In gleicher Weise wird es sich ohne Zweifel auch bezüglich der nach den Zeitungen Seitens des Erzbischofs von Cöln gegen die Professoren Hilgers, Knoodt, Reusch und Langen zu Bonn vorgenommenen Procedur verhalten.

   Die hier in Rede stehende Excommunication hat keine nachtheilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen.

2. Durch die constitutio Pii IX. Apostolicae sedis moderationi vom 11. October 1869, worin es unter andern heißt:

hoc perpetuo valitura constitutione decernimus, ut ex quibuscunque censuris sive excommunicationis sive suspensionis sive interdicti, quae per modum latae sententiae ipsoque facto incurrendae hactenus impositae sunt, nonnisi illae quas in hac ipsa constitutione inserimus eoque modo quo inserimus robur exinde habeant,

sind die bürgerlichen Folgen der Excommunicationen aufgehoben, und ist nur nach No. 2 (Interdicta latae sententiae reservata) die kirchliche Strafe des Interdicts: interdictum ab ingressu ecclesiae ipso jure incurrunt, beibehalten über die scienter celebrantes et celebrari facientes divina in locis interdictis aut nominatim excommunicatos ad divina officia etc. admittentes."

Es wird abzuwarten sein, ob der Bischof Krementz selbst der Staatsbehörde gegenüber für sein einseitiges Vorgehen wider den Dr. Wollmann hinter den obigen Argumenten Deckung zu nehmen versucht. Daß dieselben überall der Begründung entbehren, ist nicht zweifelhaft.

1. Allerdings hat das bischöfliche Censurdekret vom 4. Juli vorigen Jahres sich auf den Ausspruch beschränkt, daß der p. Wollmann in Folge seines Widerspruchs gegen das Unfehlbarkeits-Dogma der in der constit. Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 verhängten excommunicatio latae sententiae: Si quis autem huic Nostrae definitioni (über das unfehlbare Lehramt des Papstes) contradicere, quod Deus avertat, praesumserit, anathema sit! verfallen sei, und trägt insofern nur einen deklaratorischen Charakter. Dagegen steht die Behauptung, daß eine derart verhängte Censur ohne Folgen für die bürgerliche Ehre des Betroffenen bleibe, mit den Vorschriften des canonischen Rechts, insbesondere der bekannten bisher nirgends aufgehobenen const. Ad vitanda Martin V. vom Jahre 1418:

Ad vitanda scandala et multa pericula subveniendumque censcientiis timoratis omnibus Christi fidelibus tenore praesentium misericorditer indulgemus, quod nemo deinceps a communione alicujus in sacramentorum administratione vel receptione aut aliis quibuscunque divinis vel extra praetextu cujuscunque sententiae aut censurae ecclesiasticae a jure vel ab homine generaliter promulgatae teneantur abstinere vel aliquem vitare ac interdictum ecclesiasticum observare, nisi sententia vel censura hujusmodi fuerit in vel contra personam, collegium, universitatem, ecclesiam, communitatem aut locum certum vel certam a judice publicata vel denunciata specialiter et expresse: ... salvo si quem pro sacrilega manuum injectione in clericum sententiam latam a canone adeo notorie constiterit incidisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari nec aliquo juris suffragio excusari; nam a communione illius, licet denunciatus non fuerit, volumus abstineri juxta canonicas sanctiones —

in offenem Widerspruch. Grade darin liegt die Bedeutung der deklaratorischen Sentenz, welche den ipso facto Gebannten zur namentlichen Kenntniß der Gläubigen bringen soll, daß mit dem Tage der erfolgten Publikation die sociale Sperre ihren Anfang nimmt. Auch für Wollmann sind daher die dem katholischen Censurrecht entsprechenden Verkehrsfolgen in Kraft getreten, und es ist

eben der in Rede stehende Erlaß des Bischofs Krementz vom 4. Juli vorigen Jahres, aus welcher die das Rechtsgebiet des Staats verletzende Bannwirkung resultirt.

Was andrerseits

2. die von dem jetzt regierenden Papst kurz vor dem Vaticanischen Concil erlassene constit. Apostolicae sedis vom 11. October 1869 (abgedruckt in den „Offiziellen Actenstücken zu dem von P. Pius IX. nach Rom berufenen Oecumenischen Concil" II, 84 ff.) betrifft, so hat dieselbe eine Reihe älterer Strafgesetze, welche gewisse Handlungen mit einer censura latae sententiae bedrohten, aufgehoben. Dagegen sind weder in den daraus oben allegirten Sätzen noch sonst an irgend einer anderen Stelle die Wirkungen der großen Excommunication, namentlich aber ihre bürgerlichen Verkehrsfolgen beseitigt worden. In dieser Hinsicht ist es lediglich bei den Vorschriften des älteren gemeinen Rechts verblieben.

Zwar hat vor kurzem eine Abhandlung des Mettener Benedictiners Mittermüller: „Ueber die Reform der kirchlichen Censuren" (Moy und Vering: Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 26 S. 159 ff.) in der const. Apostolicae sedis II, No. 17 eine Milderung der Communionssperre zu finden vermeint

„Mit der Excommunication zweiten Grades (: sc. deren Lösung dem Papst einfach vorbehalten ist:) wird bestraft der Ungehorsam jener Geistlichen, welche wissentlich und freiwillig in dem Empfange oder der Ertheilung der Sacramente, in der Feier der hl. Geheimnisse und im Gebete eine kirchliche Gemeinschaft mit denjenigen pflegen, welche vom Papst namentlich excommunicirt sind. Ursprünglich war (seit Innocenz III) die kleinere Excommunication jedem Gläubigen angedroht, der mit einem vom Papst namentlich Excommunicirten irgend eine unerlaubte Gemeinschaft unterhielt. Es ist daher eine Ermäßigung der früheren Canones, wenn dieses Vergehen nur mehr an Geistlichen gestraft wird, und auch an diesen nur wegen Communicatio in divinis, freilich nicht mehr mit der kleineren, sondern mit der größeren reservirten Excommunication" —

und damit, wie es scheint, Veranlassung zu der veränderten Position des bischöflichen Ordinariats in Frauenburg gegeben. Bei näherer Prüfung zeigt sich aber jene Ansicht als unhaltbar.

Nach Mittermüller soll das bisherige Recht der katholischen Kirche den Umgang mit einem vom Papst namentlich Gebannten bei Strafe der kleinen Excommunication verboten haben. Diese Censur (latae sententiae) sei durch Innocenz III. verhängt und von jedem Uebertreter der Communicationssperre (Geistlichen wie Laien) incurrirt worden. Abweichend hiervon habe nun die const. Apostolicae sedis auf den Bruch der sogenannten Sperre den großen Kirchenbann gesetzt, die Laien aber davon freigelassen und auch die Geistlichen nur für den Fall eines Verkehrs in sacris der neuen, wesentlich geschärften Strafe unterworfen.

In den vorstehenden Sätzen wird Richtiges mit Unrichtigem vermischt. Nach gemeinem canonischen Recht zieht jeder Verkehr mit einem Excommunicirten, gleichviel von welchem Kirchenoberen die Censur verhängt worden, den Kirchenbann nach sich. Dieser Bann ist der kleine, trifft ipso facto Geistliche und Laien und beruht auf einer Decretale Innocenz III. c. Illa 39, X. de elect. 1, 6: Ex sola participatione in simplicis excommunicationis laqueum incidunt fideles. Erfolgt dagegen der verbotene Umgang mit einem speciell vom Papste Excommunicierten, so verfällt der Sperrebrecher, wenn er dem geistlichen Stande angehört, und der Verkehr eine communicatio in divinis enthält, auf Grund der Decretale Clemens III. c. 18, Significavit X. 5, 39: Clericos, qui participarunt excommunicatis a nobis et ipsos in officiis receperunt, eadem excommunicationis sententia cum ipsis non dubitamus involvi — dem großen Kirchenbann.

An dem letzteren, in der katholischen Kirche seit Jahrhunderten geltenden Recht der const. Clemens III. Significavit hat die const. Pius IX. Apostolicae sedis materiell nichts geändert, sondern, wie eine synoptische Gegenüberstellung der betreffenden Gesetze ersehen läßt:

c. 18 Significavit X. 5, 39 (Clemens III.) Significavit — Verum clericos, qui scienter et sponte participarunt excommunicatis a nobis et ipsos in officiis receperunt, eadem excommunicationis sententia cum ipsis non dubitamus involvi, quos etiam pro beneficio absolutionis habendo ad nos volumus remitti —	c. Apostolicae sedis II. n. 17 (Pius IX.) Clericos scienter et sponte communicantes in divinis cum personis a Romano Pontifice nominatim exommunicatis et ipsos in officiis recipientes excommunicationi latae sententiae Romano Pontifici reservatae subjacere declaramus —

nur den Inhalt der Clementinischen Decretale in einer präciseren, der bisherigen Praxis wie Doctrin (vgl. die summa zum c. 18 Significavit: Clericus qui scienter et sponte participat excommunicato [sc. per papam] in divinis officiis, excommunicatus est excommunicatione majori et tantum absolvendus per papam) entsprechenden Fassung wiederholt. Kann hiernach von einer „Ermäßigung der alten Canones" in Bezug auf das Verkehrs-Verbot keine Rede sein, so handelt es sich in dem vorliegenden Fall auch gar nicht um einen vom Papst namentlich Gebannten. Die declaratorische Sentenz, welche das Anathem der const. Aeterni pastoris gegen den Dr. Wollmann purifizirte, ist vielmehr vom Bischof Krementz verhängt worden. Schon aus diesem Grunde greift daher der unter Nr. 17. II. der Censur-Novelle Pius IX. vom 11. October 1869 behandelte Rechtssatz hier überhaupt nicht Platz.

Daß die bürgerlichen Verkehrsfolgen der großen Excommunication durch die const. Apostolicae sedis nicht beseitigt sind, findet in einem dem Cultus-Ministerium neuerdings zugegangenen Schreiben des Erzbischofs Melchers zu Cöln vom 7. März cr. eine weitere Bestätigung.

„Die excommunicatio major oder der große Kirchenbann, so heißt es hier, wird entweder durch das Kirchengesetz, sobald die betreffende That gefolgt ist,

oder durch den kirchlichen Richter auf Grund der canonischen Bestimmungen verhängt. In beiden Fällen ist die Wirkung derselben verschieden je nach der Art und Weise, wie die eingetretene oder verhängte Excommunication von dem kirchlichen Oberen bekannt gemacht wird. Erfolgt keine öffentliche und amtliche Bekanntmachung derselben, so werden durch die excommunicatio major dem davon Betroffenen als Mitglied der katholischen Kirche bestimmte Rechte entzogen, aber den Katholiken bleibt der Verkehr mit dem Excommunicirten gestattet. Wird aber die Excommunication unter namentlicher Bezeichnung des Excommunicirten von dem kirchlichen Oberen öffentlich und amtlich bekannt gemacht, so tritt für die Katholiken gemäß den Vorschriften des Apostels Paulus Röm. XVI. 17,2. Thessal. III. 14 und des Apostels Johannes II. Joh. V. 10. 11 und den hierauf gegründeten canonischen Bestimmungen die Pflicht ein, jeden unnöthigen Verkehr mit dem Excommunicirten zu meiden. Die Strafe der excommunicatio minor, welche das canonische Recht früher auf den unnöthigen Verkehr mit solchen Excommunicirten als gesetzliche Folge — censura latae sententiae — gesetzt hatte, ist neuerdings durch die Constitution des regierenden Papstes Apostolicae sedis vom 12. October 1869 aufgehoben worden.

Es kann dahin gestellt bleiben, ob die Tragweite des canonischen Abstinenz-Gebots bei der excommunicatio major mit dem Ausdruck: „Vermeiden jedes unnöthigen Verkehrs“ zureichend bemessen ist. Offenbar schließt der ausdrückliche Hinweis auf die Vorschriften der Hl. Schrift „und die hierauf gegründeten canonischen Bestimmungen“ die Annahme aus, daß jener Ausdruck gegen die fortdauernde Geltung der oben im Einzelnen dargelegten, von der Schule bezeugten, die Gesammtheit der socialen Lebensbeziehungen umfassenden kirchlichen Verbotsgesetze gerichtet sei.

Ebenso kann hier davon abgesehen werden, ob und in wieweit die Behauptung zutrifft, daß die Strafe der excommunicatio minor, welche das canonische Recht früher auf den unnöthigen Verkehr mit solchen Excommunicirten als gesetzliche Folge — censura latae sententiae — gesetzt hatte, neuerdings durch die Constitution des regierenden Papstes Apostolicae sedis aufgehoben worden.

Nach dem Wortlaut der letzteren Constitution:

Decernimus ut ex quibuscunque censuris sive excommunicationis sive suspensionis sive interdicti, quae per modum latae sententiae ipsoque facto incurrendae hactenus impositae sunt, nonnisi illae, quas in hac ipsa constitutione inserimus eoque modo quo inserimus, robur exinde habeant.

Praeter hoc hactenus recensitos eos quoque, quos S. S. Concilium Tridentinum ... excommunicavit, nos pariter ita excommunicatos esse declaramus ...

Denique quoscunque alias S. S. Concilium Tridentinum suspensos aut interdictos ipso jure esse decrevit, nos pari modo suspensioni vel interdicto eosdem obnoxios esse volumus et declaramus ...

Quae vero censurae praeter eas quas recensuimus latae sunt atque hactenus in suo vigore perstiterunt sive pro Ro. pontificis electione sive pro interno regimine quorumcunque ordinum et institutorum regularium necnon quorumcunque collegiorum, congregationum, coetuum locorumque piorum cujuscunque nominis aut generis sint, eas omnes firmas esse et in suo robore permanere volumus et declaramus —

sollen allerdings fortan nur noch die in ihr speciell aufgeführten sowie diejenigen Censuren latae sententiae zur Anwendung kommen, welche

sich in den Tridentinischen Reform-Decreten finden resp. im Interesse der Papstwahl oder in Bezug auf die innere Leitung der Klöster, Ordens-Institute, geistliche Körperschaften pp. in Geltung stehen. Da nun der kleine Kirchenbann, welchen der Uebertreter des Communions-Verbots nach dem Decretalen-Recht ipso facto incurrirt, eine censura latae sententiae ist, so scheint auch er durch die Novelle, die ihn nicht erwähnt hat, abrogirt, und somit die von dem älteren Recht gesetzte unmittelbare Straffolge der verletzten Sperre in Abgang gebracht.

Worauf es aber hier allein ankommt: daß der bürgerliche Verkehr mit einem namentlich Excommunicirten kirchlich verboten ist, daß die Uebertretung dieses Verbots eine Verletzung der kirchlichen Gesetze enthält, gegen welche die Kirche strafend einzuschreiten das Recht wie die Pflicht hat, daß also die Verhängung der großen Excommunication auch noch nach heutigem Recht eine bürgerliche Verkehrssperre in dem vollen Umfange des älteren canonischen Rechts aufrichtet: — diese für die vorliegende Frage in erster Linie entscheidenden Sätze werden durch die Ausführungen des erzbischöflichen Schreibers nicht erschüttert, sondern lediglich bestätigt.

V.
Die Repression der Staatsgewalt

Der kirchliche Conflikt am Gymnasium zu Braunsberg ist von der Kirchengewalt durch den Versuch hervorgerufen worden, das Unfehlbarkeits-Dogma in das praktische Leben der katholischen Kirche überzuführen. Wie die Rücknahme der missio canonica, so hat auch die Verhängung des großen Kirchenbanns über den Dr. Wollmann ausgesprochenermaßen nur darin ihren Grund, daß derselbe es abgelehnt, „die Beschlüsse des allgemeinen Vaticanischen Concils mit gläubiger Unterwerfung anzunehmen.“ Das Verhalten des Staats zu den bischöflichen Maßnahmen hängt daher von der Stellung ab, welche er selbst zu dem Infallibilitäts-Dogma einnimmt resp. für die nächste Zukunft einzunehmen gedenkt.

Diese Stellung ist mit Rücksicht darauf, daß die constit. Aeterni pastoris ein — mindestens in seiner allgemeinen Verbindlichkeit — neues Dogma aufstellt, während die katholische Bevölkerung des Landes in einem nach Zahl und Intelligenz nicht unbeträchtlichen Bruchtheil an den alten kirchlichen Ueberlieferungen festhält, bisher eine wesentlich neutrale gewesen. Von dem Gesichtspunkt aus, daß die Glaubenslehre eine innere Angelegenheit der katholischen Kirche bildet, daß diese Lehre gegenwärtig in ein Schwanken gerathen ist, und daß es nicht Aufgabe der Staatsgewalt sein kann, die eine Lehre als wahrhaft katholische anzuerkennen, die andere als falsch zurückzuweisen, so lange jede von beiden sich mit guten Gründen für die rechte Lehre ausgiebt: sind bisher Fallibilisten wie Infallibilisten vor dem staatlichen Forum

als Katholiken behandelt und keine der beiden Parteien von den landesgesetzlichen Rechten der katholischen Kirche ausgeschlossen worden.

Wird die obige Position auch ferner gewahrt, so erledigt sich die Frage nach der Haltung, welche die Staatsregierung dem Verfahren des Bischofs Krementz gegenüber zu beobachten hat, von selbst:

a) Soweit die betreffenden Maßregeln das eigenthümliche Lebensgebiet der Kirche nicht verlassen, muß sich der Staat darauf beschränken, sie zu ignoriren. Hierher gehört die Rücknahme der missio canonica, als einer rein kirchlichen, dem Religionslehrer durch die zuständige Diöcesangewalt ertheilten kirchlichen Lehr-Ermächtigung.

b) Soweit jene Maßregeln eine Rückwirkung auf staatliche Verhältnisse beanspruchen, ist ihnen virtuell die Folge zu versagen. Der canonisch demissionirte Dr. Wollmann ist daher in seinem Amt als ein vom Staat angestellter, beauftragter und verpflichteter Religionslehrer an einer staatlichen Unterrichts-Anstalt zu belassen resp. im Genuß der ihm daraus erwachsenen wohlerworbenen Rechte so lange zu schützen, als er seinen amtlichen Obliegenheiten nachzukommen Willens und im Stande ist.

c) Soweit jene Maßregeln endlich unmittelbar in das Rechtsgebiet des Staats hinübergreifen, wird die erforderliche Mitwirkung der Staatsgewalt abgelehnt und ein einseitiges Vorgehen der kirchlichen Oberen zurückgewiesen werden müssen. Dies ist der eigentliche Fall der staatlichen Repression. Sie kommt hier in Bezug auf die von Wollmann incurrirte Excommunication zur Anwendung.

Was die Repressiv-Maßregeln selbst anlangt, so giebt zunächst der § 57. II. 11. Allg. Landrechts:

„Soweit mit einer solchen Ausschließung (aus der Kirchengesellschaft) nachtheilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen verbunden sind, muß vor deren Veranlassung die Genehmigung des Staats eingeholt werden“, —

da er weder einen ihm zuwiderlaufenden Akt für nichtig erklärt, noch Strafen auf die Uebertretung seiner Vorschrift setzt, kein Mittel zur Hand, die von dem Bischof Krementz einseitig verhängte Excommunication als solche zu beseitigen, den Kirchen-Obern zur Wiederaufhebung derselben zu zwingen oder im strafrechtlichen Wege gegen den Weigernden vorzugehen.

Ob durch Aenderung der bestehenden Gesetzgebung ein solches Mittel zu gewinnen, kann fraglich sein.

Die Ergänzung des § 57 cit. durch eine bloße cassatorische Sanction reicht jedenfalls nicht aus, da sich die socialen Wirkungen der excommunicatio major einer directen Einwirkung von außen her entziehen. Gegen die früher dargelegten nachtheiligen Folgen für die Ehre des Gebannten administrativ anzukämpfen, würde ein vergebliches Bemühen sein.

Aber auch der Weg der strafrechtlichen Repression hat seine Bedenken. Wo kirchliche Grundsätze in Frage stehen, sind Geldbußen gegen katholische Geistliche erfahrungsmäßig ohne Wirkung, sie treffen nicht den eigentlichen Schuldigen, sondern werden anderweit in einer das Ansehen der Staatsbehörden leicht schädigenden Weise aufgebracht. Gefängnisstrafen sind dem katholischen Episcopat gegenüber — und um diesen handelt es sich hier in erster Linie — ein um so mißlicheres Unternehmen, als weder die Verhängung der Excommunication noch die Wirkungen derselben überall von dem persönlichen Willen des einzelnen Bischofs abhängen. Eine eigentliche Amtsentsetzung endlich ist unmöglich, da der Staat das geistliche Amt nicht verliehen hat, und event. die Wiederbesetzung der Stelle auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen würde.

Von den obigen Erwägungen aus kann die Ansicht, welche die Mißstände des kirchlichen Censurrechts mit den Mitteln resp. im Wege der Staatsgesetzgebung beseitigen zu können glaubt, nicht als zutreffend erachtet werden. Soweit sie in dem positiven Recht den nothwendigen Ausgangspunkt für das Vorgehen der Staatsgewalt erblickt, scheint sie aber überhaupt verfehlt.

Ist nämlich die große Excommunication keine reine Kirchenstrafe, sondern wegen ihrer bürgerlichen Folge eine Angelegenheit gemischter Natur, so enthält, wie im Abschnitt IV dargelegt worden, die einseitige Verhängung des qu. Bannes durch den kirchlichen Oberen einen Eingriff in das Rechtsgebiet des Staats, welchem der letztere, auch wenn es an ausdrücklichen Verbotsgesetzen fehlt, schon auf Grund seines Hoheitsrechts zu wehren befugt ist. Diese Abwehr kann eine blos negative sein, indem der Staat die ohne seine Genehmigung verfügte Censur für sich als nicht vorhanden erklärt, die daran anknüpfenden Requisitionen der kirchlichen Behörden ablehnt und ihr jede Wirkung auf dem bürgerlichen Rechtsgebiet versagt. Sie kann aber auch, ohne daß es hierzu einer besonderen legislativen Regelung bedarf, zur Einbehaltung der für die Zwecke der Kirchenverwaltung aus Staatsfonds gewährten Mittel ausgedehnt (Temporaliensperre) und nöthigenfalls dahin gesteigert werden, daß dem betreffenden Kirchen-Obern das Exequatur resp. allen von ihm und seinen Behörden ausgehenden Akten die staatliche Anerkennung entzogen wird (Amtssperre).

Eine derartige Repression ist

1. nach Lage des in Rede stehenden Falls geboten. Denn das Vorgehen der Kirchengewalt enthält eine offene Gesetzverletzung (§ 57. II. 11. Allg. Landr.), die kein Staat, ohne sich selbst aufzugeben, vertragen kann, — eine Schädigung von Staatsangehörigen in ihrer Ehre, ihrer socialen Stellung, ihrem bürgerlichen Nahrungsstande, Nachtheile, gegen deren willkührliche Zufügung sie den Schutz der Rechtsordnung in Anspruch nehmen dürfen, — eine Gefahr endlich, welche die Interessen des Staats selbst in

bedenklicher Weise zu bedrohen vermag. Schon die Excommunication eines einzelnen Beamten hat den Bestand einer staatlichen Unterrichtsanstalt in Frage gestellt, und, wie die Verhältnisse liegen, giebt es keine Gewähr dafür, daß der fortschreitende Conflikt nicht den Staat zu Maßnahmen drängt, deren Befolgung sein katholisches Beamtenpersonal überhaupt unter die Sperre des Kirchenbanns stellt, damit aber Verwicklungen herbeiführt, welche je nach den localen Umständen, die Staatsverwaltung zu hemmen geeignet sind. Derartigen Eingriffen gegenüber kann der Staat nicht mit verschränkten Armen hinter dem Satze Stellung nehmen, daß die Folgen der qu. Censur für ihn nicht vorhanden, daß die Vervehmung seiner Angehörigen keine bürgerliche Kraft, das Brachlegen seiner Einrichtungen rechtlich keine Geltung habe.

Eine solche Repression ist ferner

2. nicht blos sachlich angemessen — nur wer die Staatsgewalt und ihre Ordnungen anerkennt, kann von derselben für sich Anerkennung ansprechen —, sondern auch principiell der einzig richtige Weg, um dem Zusammenstoß von Staat und Kirche verfassungsmäßig zu begegnen. Statt in die Autonomie der Kirche einzugreifen, beruht sie vielmehr auf der vollen Würdigung der Kirche als eines selbständigen, dem Staat wol an-, aber nicht eingegliederten Lebensgebiets. Selbst in ihrer höchsten Stufe bleibt die betreffende Action des Staats eine wesentlich negative. Indem er seinerseits die Sperre über die Kirchenverwaltung verhängt, zieht er sich lediglich von ihr zurück, bricht die bisherige Verbindung ab und hebt so den Streit aus dem odiosen Kreise der Staatspolizei heraus in eine Linie, auf der sich autonome Lebensmächte mit einander messen.

Ebensowenig stehen einer solchen Repression

3. rechtliche Schwierigkeiten entgegen.

Die Dotation des Bisthums Ermland beruht auf dem Abkommen, welches der Bulle De salute animarum vom 16ten Juli 1821 zu Grunde liegt. Daß diese zwischen dem preußischen Staat und der römischen Curie getroffene Uebereinkunft einen völkerrechtlichen Charakter trägt und den einzelnen kirchlichen Interessenten (Instituten und Benefiziaten) kein Klagerecht gegen den Staatsschatz gewährt, ist bereits in früheren Fällen durch die Spruchpraxis der obersten Landes-Gerichtshöfe mit zutreffenden Gründen anerkannt worden. (Erk. d. Ober-Trib. v. 11. März 1850 [: Entsch.: XIX. 409:] Erk. d. C.G.H. v. 13. November 1858 [: Just: Min.Bl. 1859 S. 188:].)

Wie die Temporalien —, so ist auch die bischöfliche Amtssperre juristisch ohne Weiteres statthaft. Der Art. 15 der Verfassungs-Urkunde hat der katholischen Kirche zwar die selbst-

ständige Ordnung ihrer Angelegenheiten zugesichert. Aber das Princip der landrechtlichen Kirchen-Gesetzgebung: daß die amtliche Thätigkeit der Kirchen-Oberen zu ihrer Wirksamkeit, soweit sie das Aeußere betrifft und im bürgerlichen Leben Geltung haben soll, der placetirenden Zustimmung des Landesherrn bedürfe, — dieses Princip ist durch die Verfassungs-Urkunde nicht aufgegeben worden. Demgemäß wird noch heut, in den älteren, wie in den neu erworbenen Landestheilen, die Bestätigung der von den Capiteln erwählten resp. durch den Papst confirmierten Landesbischöfe an Allerhöchster Stelle nachgesucht und mittelst besonderer Urkunde „den Königlichen und Ober-Landesfürstlichen Gerechtsamen in alle Wege unbeschadet“ erteilt. Daß die Rücknahme eines solchen Exequatur (Placet) in das Ermessen der Staatsgewalt fällt, kann nach der Fassung jener Urkunde:

„Wir, Wilhelm v. G G. p. p. thun kund und fügen hiermit zu wissen daß, nachdem durch das Ableben des Bischofs Dr. Geritz der Bischöfliche Stuhl von Ermland erledigt worden, nachdem sodann das Capitel der Kathedralkirche zu Frauenburg in der am 22. October 1867 gehaltenen Versammlung zur canonischen Wahl eines neuen Bischofs geschritten ist und dazu den bisherigen Ehrendomherrn der Kathedralkirche zu Trier und Dechanten Philipp Krementz zu Coblenz erwählt hat mit unterthänigster Bitte, Wir möchten solche Wahl zu bestätigen geruhen, Wir durch Allerhöchst Unseren Wahlcommissarius, den Ministerial-Direktor und Wirklichen Geheimen Ober-Regierungs-Rath Dr. Kraetzig, dem Domcapitel bereits gleich nach der vollzogenen Wahl Unsere landesherrliche Zustimmung zu derselben haben eröffnen lassen, und nachdem hierauf der gewählte Bischof auch die päpstliche Bestätigung zur Ausübung seines Amtes erhalten hat, Wir besagten Ehrendomherrn und Dechanten Philipp Krementz als Bischof von Ermland hiermit und in Kraft dieses anerkennen.

Demgemäß wollen, befehlen und verordnen Wir, daß derselbe in den Besitz der mit dem Bisthum Ermland verbundenen Temporalien, wie solche in dem für die Verwaltung des Bisthums ertheilten Etat ausführlicher ausgedrückt und benannt worden sind, gesetzt werde und solche zu genießen und zu benutzen habe.

Wir befehlen demnach Unseren in dem Umfange des Bisthums Ermland in Wirksamkeit befindlichen Ober-Präsidenten und Landescollegiis, wie auch Allen und Jedem Unserer Vasallen und Unterthanen, weß Namens, Standes, Würden und Wesens sie sein mögen, hiermit so gnädig als ernstlich, daß sie mehrgedachten Philipp Krementz für den Bischof von Ermland achten und halten, auch denselben Alles dasjenige, was an Ehren und Würden, Nutzung und anderen Vortheilen von dem Bisthum Ermland abhängig dazu gehörig oder sonst erforderlich sein mag, geruhig, vollkommen und ohne Jemandes Einspruch besitzen, haben und genießen lassen, bei Vermeidung Unserer Königlichen Ungnade und schwerer unausbleiblichen Ahndung, jedoch Alles Uns und Unseren Königlichen und Ober-Landesfürstlichen Gerechtsamen in alle Wege unbeschadet.

Dessen zu Urkund haben Wir gegenwärtige Anerkennungs-Urkunde Höchsteigenhändig vollzogen und mit Unserem Königlichen Insiegel besiegeln lassen“ —

wie nach allgemeinen staatsrechtlichen Grundsätzen, namentlich aber in dem Falle keinen Zweifel unterliegen, wo ein Kirchen-

Oberer in Widerspruch mit seinen staatsbürgerlichen Pflichten § 134. II. 11 Allg. Landrechts (vgl. §§ 27 ff. ib.).

„Alle Oberen der Geistlichkeit sind dem Staate zur vorzüglichen Treue und Gehorsam verpflichtet" —

und dem Gelöbniß des von ihm geleisteten Homagial-Eides:

„Ich Philipp Krementz erwählter und bestätigter Bischof von Ermland schwöre einen Eid zu Gott dem Allmächtigen und Allwissenden und auf das heilige Evangelium, daß nachdem ich auf den bischöflichen Stuhl von Ermland erhoben worden bin, ich Seiner Königlichen Majestät von Preußen Wilhelm und Allerhöchstdessen rechtmäßigem Nachfolger in der Regierung als meinem Allergnädigsten Könige und Landesherrn, unterthänig, treu, gehorsam und ergeben sein, Allerhöchstdero Bestes nach meinem Vermögen befördern, Schaden und Nachtheil aber verhüten und besonders dahin streben will, daß in den Gemüthern der meiner bischöflichen Leitung anvertrauten Geistlichen und Gemeinden die Gesinnungen der Ehrfurcht und Treue gegen den König, die Liebe zum Vaterlande, der Gehorsam gegen die Gesetze, und alle jene Tugenden, die in dem Christen den guten Unterthan bezeichnen, mit Sorgfalt gepflegt werden; und daß ich nicht dulden will, daß von der mir untergebenen Geistlichkeit in entgegengesetztem Sinne gelehrt oder gehandelt werde.

Insbesondere gelobe ich, daß ich keine Gemeinschaft oder Verbindung sei es innerhalb oder außerhalb Landes unterhalten will, welche der öffentlichen Sicherheit gefährlich sein könnte, und will ich, wenn ich erfahren sollte, daß in meiner Diöcese oder anderswo, Anschläge gemacht werden, die zum Nachtheile des Staats gereichen könnten, hiervon Seiner Königlichen Majestät Anzeige machen.

Ich verspreche dieses Alles um so unverbrüchlicher zu halten, als ich gewiß bin, daß ich mich durch den Eid, welchen ich Seiner päpstlichen Heiligkeit und der Kirche geleistet habe, zu Nichts verpflichte, was dem Eide der Treue und Unterthänigkeit gegen Seine Königliche Majestät entgegen sein kann.

Alles dieses schwöre ich, so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium" —

den Staatsgesetzen offen den Gehorsam aufkündigt.

Eine derartig geschärfte Repression wird endlich auch

4. nicht ohne die erforderliche Wirkung bleiben. Bei der Mannichfaltigkeit der Beziehungen, in welchen die katholische Kirche zum Staat steht, läßt sich der Effect einer Temporalien- und Amtssperre allerdings nicht vorweg in allen Einzelheiten bestimmen. Da es aber, abgesehen von der Administration der Sacramente, kaum einen Act der Diöcesan-Verwaltung giebt, welcher nicht eine bürgerliche Seite hätte, ein öffentliches Interesse berührte oder für seine äußere Wirksamkeit die staatliche Autorität bedürfte: so kann der Abbruch jener Beziehungen in seinen Folgen schon jetzt mit ziemlicher Sicherheit als ein Lahmlegen der bischöflichen Jurisdiction bezeichnet werden.

Nach gemeinem canonischen Recht, wie nach den Vorschriften des Allgemeinen Landrechts § 115 ff. II. 11 ist der Bischof „der gemeinschaftliche Vorgesetzte aller katholischen Kirchen-Gesellschaften des ihm angewiesenen Distrikts". Er führt darin das

Regiment, regelt das kirchliche Leben durch seine Verordnungen, trifft die erforderlichen organischen Einrichtungen, übt die geistliche Gerichtsbarkeit, verleiht die kirchlichen Aemter, beaufsichtigt die Geistlichen und leitet die Verwaltung des Kirchenvermögens.

Alle diese Gerechtsame setzen einen staatlicherseits anerkannten, den Staatsbehörden gegenüber legitimirten Bischof voraus. Durch die Rücknahme des Exequatur geht ihre landesgesetzliche Basis verloren. Soweil daher die Diöcesan-Verwaltung von dem Bischof oder den in seinem Auftrag thätigen Behörden (General-Vicariat, Offizialat, Consistorium pp.) geführt wird, entbehren die darauf bezüglichen Handlungen, Rechtsgeschäfte, Verfügungen der rechtlichen Gültigkeit resp. des Schutzes durch die Staatsbehörden.

Hieraus folgt im Einzelnen:

1. Parochial-Veränderungen (erectio, mutatio beneficiorum) begründen keine administrative Execution für die kirchlichen Abgaben, keine publica fides für die aufgelegten Kirchenbücher, keine gesetzlichen Vorrechte für die neu errichteten pfarrlichen und gottesdienstlichen Gebäude.
2. Abgaben an den Bischof oder die bischöfliche Kirche (cathedraticum, synodaticum) können nicht mit staatlicher Hülfe eingezogen.
3. Gebühren-Forderungen der Geistlichen aus neu eingeführten oder abgeänderten Stoltaxen nicht im Rechtswege geltend gemacht werden.
4. Requisitionen der geistlichen Behörden um eidliche Vernehmung von Zeugen, Einziehung von Kosten in Ehe- und kirchlichen Untersuchungssachen, Vollstreckung von Disciplinar-Erkenntnissen gegen Geistliche (Exmission aus den Pfarrpfünden!) ist Seitens der Organe des Staats die Folge zu versagen.
5. Veräußerungen kirchlicher Vermögensstücke und Prozeßführungen sind, soweit sie der bischöflichen Genehmigung bedürfen, ebenso wie
6. Verleihungen der der bischöflichen Collatur unterliegenden Pfründen ungültig. Eventuell kommen für die betreffenden Benefiziaten alle Bezüge aus öffentlichen Fonds (Staats-Zuschüsse zum Pfarrgehalt)! sowie alle Vorrechte in Wegfall, welche der Staat den katholischen Geistlichen gewährt, so
   a) die öffentliche Glaubwürdigkeit der von ihnen geführten Kirchenbücher,
   b) die persönlichen Privilegien hinsichtlich der Rechtswohlthat der Competenz, der Befreiung von directen Gemeinde-Abgaben und persönlichen Gemeindediensten, des Personal-Arrests, der Verpflichtung zur Uebernahme von Vormundschaften, der Befreiung von der Landwehr und der Einquartierungslast,
   c) die Beitreibung der an sie zu leistenden Abgaben durch administrative Execution, die Rechtshülfe im abgekürzten Verfahren hinsichtlich der Stolgebühren, wie überhaupt der Schutz im Besitz und Genuß der Pfarrpfründen.

Die vorstehenden im Detail leicht zu ergänzenden Kategorien lassen die Tragweite einer über die Diöcesan-Verwaltung staatlicherseits verhängten Sperre im Allgemeinen erkennen. Zu welchen weiteren Consequenzen der dadurch geschaffene Zustand führt, hängt von der Widerstandskraft des Episcopats resp. seinen materiellen Hülfsquellen, von dem zeitlichen und räumlichen Umfange des Conflikts, der sich voraussichtlich nicht auf eine einzelne Diöcese localisieren wird, vor Allem aber von der Haltung ab, welche die betheiligten Kirchengemeinden und der niedere Clerus im Verlauf des Streits einnimmt. Zum Theil auch wird die Auffassung der Gerichte über die angedeuteten Rechtsfragen Einfluß haben. Diese Momente sind im Voraus nicht mit Gewißheit zu berechnen. Eins darf indeß schon jetzt hervorgehoben werden:

Die katholische Kirche verrichtet neben ihren eigenen geistlichen zugleich politische Funktionen. In dem weitaus größten Theile der Monarchie giebt es für die Katholiken weder eine besondere staatliche Eheschließungsform noch eine weltliche Standesbuchführung. In beiden Beziehungen sind sie auf die Thätigkeit der Kirchendiener angewiesen. Da nun zur Ausübung jener Functionen nur die in staatlicher und kirchlicher Hinsicht ordnungsgemäß berufenen Pfarrgeistlichen als legitimirt erachtet, hierzu aber diejenigen Benefiziaten nicht gerechnet werden können, deren Anstellung durch einen der staatlichen Anerkennung entbehrenden Kirchen-Oberen erfolgt ist: so greift die Lahmlegung der Diöcesangewalt vermöge ihrer Rückwirkung auf das parochiale Recht zugleich in die vorbezeichneten, das bürgerliche Leben angehenden Verhältnisse mit absoluter Prohibition hinein. Ob es rathsam sein wird, einer solchen Consequenz überall Rechnung zu tragen, kann als eine Frage der Zweckmäßigkeit für jetzt dahin gestellt bleiben. Daß es aber eventuell, und so lange eine staatliche Civilstands-Gesetzgebung fehlt, eines Aufwandes von außerordentlichen Maßregeln bedarf, um die Autorität des Staats zu wahren, die religiöse Freiheit zu schirmen und den staatsbürgerlichen Existenzen der katholischen Bevölkerung Befriedigung zu schaffen, wird bei genauer Erwähnung nicht in Abrede zu nehmen sein.

Berlin im März 1872.

Erklärung

Zu der Besprechung meines Buches „Tertullian als Apologet“, Bd. I, in Heft 1, S. 144f. des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift durch M. Gerhardt, Hamburg, bemerke ich:

1. Es ist geradezu eine der Grundthesen meines Buches, daß Tertullian und die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts „eine geistige Einheit“ bilden. Diese These ist angekündigt und umschrieben auf der ersten Seite der „Einleitung“ (S. 1) und wird in allen Kapiteln des Buches bis ins Einzelne hinein durch den Nachweis der Gleichheit (oft der Identität) des verwerteten Materials belegt. Daß dabei die überragende Eigenart Tertullians nicht übersehen werden durfte, ist selbstverständlich.

2. Es war ein Hauptziel des Buches, den Mechanismus der apologetischen Arbeit (nicht „ein System“) Tertullians aufzuweisen (S. 3). Die Gedankengruppen, die, selbständig zusammentretend, diesen Mechanismus planvoll zusammenbauen, hat Tertullian selber genau bezeichnet: meine Einteilung nennt und behandelt sie.

3. Zu diesem Mechanismus gehört bei Tertullian wesentlich die von ihm selbst gewählte und meisterlich berechnete Disposition. Es wäre ein schwerer methodischer Fehler, wollte man die Reihenfolge, in der die einzelnen Gedankengruppen aufeinander aufbauen, ändern, wie der Herr Rezensent es für die Verteidigung des sittlichen und des religiösen Lebens verlangt.

Joseph Lortz, Würzburg.

Erwiderung

ad 1: Nach seiner ausdrücklichen Erklärung hat der Verf. sich nicht „auf eine eigentliche Quellenuntersuchung“ eingelassen (S. 8). Aber eine solche ist die Grundbedingung für eine fruchtbare Untersuchung des Verhältnisses Tertullians zu den griechischen Apologeten. Was L. im Verlauf seiner Arbeit über diese Frage bietet, steht fast alles schon bei Geffcken, Heinze u. a. zu lesen.

ad 2 und 3: Die Unterscheidung von „Mechanismus“ und „System“ bei Tertullians apologetischer Arbeit führt nicht weiter. Die vom Verf. gewählte Einteilung ist keineswegs identisch mit der Disposition Tertullians.

M. Gerhardt, Hamburg.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Untersuchungen

Siegmund Jakob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie

Von Oberpfarrer Dr. **Paul Knothe**, Bärwalde (Neumark)

Der Hallenser Theologe Siegmund Jakob Baumgarten (1706 bis 1757)[1] darf ein besonderes theologiegeschichtliches Interesse für sich in Anspruch nehmen, weil sich in seiner Person und damit auch für die Hallesche theologische Fakultät der Übergang vom Pietismus zur Aufklärungstheologie vollzog. Die vorliegende Arbeit hat Baumgartens „Evangelische Glaubenslehre" (3 Bde. 1759—1760) und seine „Untersuchung theologischer Streitigkeiten" (3 Bde., 1762—1764) zur Quellengrundlage und stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, wie weit und in welcher Gestalt der aufklärerische Rationalismus in das theologische Denken Baumgartens eingedrungen ist. Damit sind die beiden Probleme der Untersuchung gegeben, nämlich erstens das grundsätzliche Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und zweitens der Grad der Auswirkung des Rationalismus bei der Darstellung der Glaubenslehre nach seiner formalen Seite und seinem philosophischen Gehalt.

1.

In der Einleitung zur Glaubenslehre[2] gibt Baumgarten eine ausführliche Erörterung der für das Verständnis der Glaubenslehre

1) Über sein Leben vgl. Joh. Sal. Semler, Ehrengedächtnis B.s, 1758, und die Artikel in ADB. II, S. 161 f.; RE. ³II, S. 464 ff.; RGG. ²I, Sp. 815 f. — Geb. in Wolmirstädt, studierte Bg. in Halle, wurde 1726 Inspektor an den Franckeschen Schulen, 1730 Adjunkt der theol. Fakultät, 1734 ord. Professor. Er war ein überaus wirksamer Lehrer und universeller theol. Schriftsteller; seine zahlreichen Schriften erstrecken sich über fast alle Teile der Theologie. Die Anregungen, die von Bg. hinsichtlich historischer (Dogmengeschichte) und historisch-kritischer Probleme durch Hinweis auf die Wichtigkeit der Berücksichtigung der theol. Forschung des Auslands, insbesondere Englands, ausgegangen sind, werden in der vorliegenden Arbeit, die es mit B.s systematischen Werken zu tun hat, nicht berücksichtigt. 2) Glbsl. I, p. 1—99.

erforderlichen Begriffe. Dabei kommen auch die Erkenntnisquellen der Glaubenslehre, Vernunft und Offenbarung, zur Sprache, freilich leider nicht in einer zusammenhängenden Darstellung, sondern mehr gelegentlich bei Besprechung der Einteilung der Theologie [1], ihrer Hilfsmittel [2] und des Unterschiedes der theologischen Erkenntnis von andersgearteter Erkenntnis [3], so daß es zunächst einer das zerstreute Material zusammenstellenden Darstellung bedarf.

Als Grundbegriffe werden die der theologia naturalis und der theologia revelata eingeführt. Daß jene neben dieser anerkannt wird, entspricht der orthodoxen Tradition [4], und auch die Tatsache, daß sie vorangestellt wird, gestattet an sich noch nicht den Schluß, daß ihr ein Vorzug vor der theologia revelata eingeräumt werden soll. Denn auch diese Voranstellung der theologia naturalis war in der protestantischen Orthodoxie allgemein üblich und beruht auf der Annahme, daß die allgemeine Offenbarung, aus deren Quelle die theologia naturalis schöpft, die ursprüngliche und allgemeine sei und deshalb auch zuerst abgehandelt werden müsse. Auffallender ist schon die Definition der natürlichen Theologie, die Bg. gibt. Sie leitet nach ihm die natürlich bekannten Wahrheiten her aus dem Zusammenhang der zufälligen Dinge und deren Betrachtung und Nachdenken darüber, ohne daß eine unmittelbare nähere Offenbarung Gottes ... dazu erfordert werde. Natürliche Wahrheiten nennt Bg. „sowohl die, so durch ausgebesserte Fähigkeiten und deren Gebrauch, als auch aus der Betrachtung der zufälligen Dinge hergeleitet werden können". Diese so definierte natürliche Theologie — wir kommen auf die Definition unten zurück — teilt Bg. nach dem Vorbild der orthodoxen Dogmatik ein in die theologia naturalis insita und acquisita [5]. Dabei wird aber erstere zu einer bloßen dispositio herabgesetzt und tritt bei Bg., wie es der Wolffschen Philosophie, weiter zurück dem die ideae innatae der scholastischen Tradition bekämpfenden Lockeschen Empirismus entspricht, mehr in den Hintergrund. Ihm wie Christian

1) Glbsl. I, p. 16. 17. 2) Ebenda p. 52f. 3) Ebenda p. 74f.

4) Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, 1891. Vgl. Emil Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907, und: Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodoxe Dogmatik, 1908.

5) Ebenda p. 16.

Wolff[1] ist die cognitio acquisita ungleich wichtiger, weil sie der kosmologischen Spekulation Raum gewährt. Von dieser allein ist auch in der eben mitgeteilten Definition die Rede.

Gemeint ist die erudita cognitio —, die vulgaris, die keine Scharfsinnigkeit erfordert, kommt für Bg. nicht in Betracht. Sie wird aus allgemeinen Grundwahrheiten und Begriffen des Zusammenhangs der zufälligen Dinge hergeleitet und ist je nach dem Grade des aufgewandten Scharfsinns verschiedener Stufen fähig. Sie gehört mehr oder weniger zur Wissenschaft. Denn sie beruht auf unumstößlichen Grundsätzen, und die sich ergebenden Folgerungen sind gehörig untereinander verbunden[2]; der aus der Beobachtung des Zusammenhangs der zufälligen Dinge sich ergebende Befund ist Gegenstand rationaler Untersuchung, die möglich ist, wenn die Fähigkeiten des Untersuchenden durch Fleiß und Erudition „ausgebessert“, das heißt gesteigert worden sind. Diese wissenschaftliche Erkenntnis enthält einen empirischen und einen rationalen Faktor, durch dessen Zusammenwirken eine Erkenntnis Gottes gewonnen wird. Bg. betont besonders den rationalen; denn er macht die gewonnene Erkenntnis entsprechend der Wolffschen Demonstriermethode zu einer zusammenhängenden, gründlichen und scharfsinnigen, beweisfähigen[3]. In allem kommt bei ihm die Hochschätzung der strengen wissenschaftlichen Methode und sein Streben nach einer der pietistischen entgegengesetzten „szientifischen“ Theologie zum beredten Ausdruck.

Kann man hinsichtlich der Darstellungsmethode noch gewisse Verbindungslinien zur Orthodoxie hin ziehen, so ist die cognitio acquisita inhaltlich bei Bg. unendlich reicher als die orthodoxe, ebenso benannte. Denn dieser fehlte noch das wissenschaftliche Weltbild, das aus moderner Naturwissenschaft und Philosophie geschaffen war, und dessen Einbau in die Dogmatik Bg. entsprechend der Aufklärungstheologie überhaupt neben der Durchführung der rationalen Methode am Herzen lag. Die Orthodoxie hatte sich noch mit dem kümmerlichen Material begnügen müssen, das die philosophischen Realdisziplinen aristotelischer Herkunft aus der Tradition des Altertums darboten, noch dazu in einer durch

1) Kohlmeyer, Kosmos und Kosmonomie bei Chr. Wolff, 1911, S. 72.
2) Glbsl. I, p. 17. 3) Ebenda p. 52.

Kautelen eingeengten und begrenzten Anwendung. Bg. hat demgegenüber ein starkes Gefühl für die Überlegenheit der neuen Naturwissenschaft und Philosophie und will ihre Erkenntnisse auch der Theologie zugute kommen lassen. Dabei imponiert ihm vor allem ihre rationale Evidenz, welche die Sicherheit und Gewißheit ihrer Erkenntnisse gewährleistet; immer wieder[1] betont er die zusammenhängende, gründliche und scharfsinnige Erkenntnis, die aus dem Zusammenhang der zufälligen Dinge erschlossen wird. Man könnte geradezu von einem Einbruch der Naturwissenschaft und ihrer Methode in die Theologie sprechen. In der Wertung der „zufälligen Dinge" stellt sich Bg. übrigens in Gegensatz zu Leibniz, der auf Grund seiner idealistischen Haltung im Gegensatz zum englischen Empirismus den res necessariae vor den res contingentes den Vorzug gibt.

Dabei fällt sofort ein weiterer Unterschied gegenüber der orthodoxen Lehre ins Auge. Diese betont den mangelhaften Charakter der natürlichen Erkenntnis[2], der als durch den Fall verschuldet gilt. Bei Bg. suchen wir in der Einleitung vergebens einen Hinweis auf diese der Orthodoxie so wichtige Idee. Nur in der Überschrift des Abschnittes über die Einteilung der theologia praesentis status spricht er von der „Erkenntnis Gottes, die sich nach dem Fall bei den Menschen findet"[3], aber auch da mit keinem Wort davon, daß diese Erkenntnis minderwertig sei. Im Gegenteil, wir sehen ja, wie hoch er sie entsprechend seiner optimistischen Anthropologie achtet. Erst später, wenn er sie mit der Offenbarungserkenntnis vergleicht, kommt er auf ihre Schwächen zu sprechen; aber auch da wird der Fall als Ursache nicht erwähnt. Das geschieht erst später bei der Lehre vom Sündenfall und der Sünde. In der prinzipiellen Einleitung hat man den bestimmten und sicheren Eindruck, daß Bg. in der natürlichen Erkenntnis eine wertvolle und zuverlässige Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis erblickt. Aus den Beweisen, die Bg. dafür anführt, ersieht man, welche Leistungen er dieser Erkenntnis abfordert.

Als wichtigste Leistung ist der Beweis für die Göttlichkeit der Schrift anzusehen. Die Offenbarung hat sich also vor der Vernunft

1) Glbsl. I, p. 17. 33. 52. 75. 83. 84.
2) Vgl. Herm. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, [6]1876, S. 71.
3) Glbsl. I. p. 16.

auszuweisen. Für die Exegese ergibt sich ihm daraus die Folgerung, daß sie der natürlichen Erkenntnis Gottes gemäß sein muß, und daß Deutungen von Schriftstellen, die dieser widersprechen, falsch sein müssen. Denn — fügt Bg. hinzu — die Offenbarung in der Heiligen Schrift kann der natürlichen Offenbarung nie widersprechen, weil beide Offenbarungen einerlei Urheber und Zweck haben[1]. Die Vernunft ist also durchgehends die kritische Instanz für die Offenbarung in der Heiligen Schrift. Hier zeigt sich wieder deutlich der Einfluß der Zeitphilosophie, ohne daß man feststellen könnte, ob Bg. diesen Vernunftbegriff direkt von den Engländern oder von Wolff übernommen hat. Denn sowohl bei Locke und den Deisten[2], wie bei Wolff[3] ist die Vernunft die kritische Norm der Offenbarung.

Nachdem nun die Offenbarung durch den Beweis aus natürlichen Wahrheiten in ihrer Würde legitimiert und sichergestellt ist, kann auch Bg. sie positiv als Quelle des Heils benutzen und auswerten. „Die theologia revelata, supernaturalis, die geoffenbarte übernatürliche Erkenntnis Gottes muß auf dem Zeugnis und der Versicherung Gottes, durch eine unmittelbare Offenbarung desselben von bisher unbekannt gewesenen Wahrheiten gegründet sein und nach richtiger Auslegung aus der näheren Offenbarung Gottes hergeleitet werden.“[4] Die Offenbarung hat also ein neues Objekt. Dies sind die bisher unbekannt gewesenen Sachen der übernatürlichen Erkenntnis Gottes. Damit ist zugleich ein das Vorige ergänzendes Urteil über die natürliche Theologie gefällt, nämlich daß, obwohl sie mit ihren bündigen

1) Glbsl. I, p. 53.

2) Vgl. L. Zscharnack, Joh. Tolands Christianity not mysterious, 1908, Einleitung S. 10. 11; Derselbe, Lockes Reasonableness of Christianity, 1915, S. 28. 29; dazu J. Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch IV, Kap. 18; J. Toland, Christianity not mysterious II, Kap. 1, § 7.

3) Chr. Wolff, Theologia naturalis, 1739, § 464: revelatio divina continere nequit, quae rationi vel experientiae contradicunt, seu quod perinde est, in eadem contineri nequeunt, quae contradicunt propositionibus ex principiis rationis demonstratis. — § 466: revelatio divina contradicere nequit veritatibus necessariis. — § 467: revelatio divina praecipere nequit, quae legi naturae et animae essentiae ac naturae repugnant. — Vgl. dazu Heilemann, Die Gotteslehre des Christian Wolff, Leipziger Dissertation, 1907, S. 57; A. Tholuck, Geschichte des Rationalismus, 1869, S. 123; Horst Stephan, Chr. Wolff, in RE[3] XXI, S. 457.

4) Glbsl. I, p. 17. 18.

Schlüssen die Offenbarung erst als solche ausgewiesen hatte, doch die Erkenntnis, die sie liefert, nicht ausreichend und erschöpfend ist; sie bedarf der Ergänzung durch die übernatürliche Erkenntnis Gottes, die jenseits ihrer Grenzen liegt. Hatten wir oben festgestellt, daß die Vernunft das Kriterium der Offenbarung sei, so daß also bei konsequenter Durchführung der von Troeltsch erwähnte Fall[1] zutreffen müßte, daß die Offenbarung eigentlich nur das Vernünftige und an sich für jedermann Erkennbare offenbare, so trifft das bei Bg. nicht zu, weil die Offenbarung als übernatürlicher Faktor auch neue, übernatürliche Erkenntnis bringt, obwohl wir später auch bei ihm den Gedanken der Erläuterung und Bestätigung der geoffenbarten durch die natürlichen Wahrheiten antreffen werden. Er läßt aber zunächst die natürliche Erkenntnis von ihrem Thron, auf den er sie wegen ihrer starken rationalen Kraft gesetzt hatte, wieder herabsteigen, um der übernatürlichen Erkenntnis der Offenbarung den Vorrang zu überlassen. Bg. biegt damit in die Gedankengänge der Orthodoxie ein: die erste Stelle gebührt der übernatürlichen Offenbarung. Er hat also die Vernunfterkenntnis nur dazu benutzt, den Primat der Offenbarung zu rechtfertigen; da dieser nun festgestellt ist, soll sie ihn auch ausüben. Die natürliche Erkenntnis rückt demgemäß an die zweite Stelle. Da sie aber einmal eine Probe ihrer Leistungsfähigkeit abgelegt hat, so ist anzunehmen, daß sie auch von dieser untergeordneten Stelle aus ihren Einfluß und ihre Vernunftansprüche geltend machen wird.

Zunächst aber hören wir Bg. die Vorzüge der geoffenbarten Theologie im Vergleich zu der natürlichen hervorheben. Er begründet die Vorzugsstellung der Offenbarung zuerst mit „der größeren Bequemlichkeit und leichteren Brauchbarkeit der geoffenbarten Glaubenslehre für jedermanns, auch unfähiger Menschen Begriff und Überzeugung von diesen Wahrheiten, auf eine faßliche und überzeugende Weise erlernt und erkannt zu werden. . . . Der Weg des göttlichen Ansehens in der näheren Offenbarung Gottes hebt die Umwege und mühsame Untersuchung (der rationalen Erkenntnis Gottes) auf und macht sie unnötig; auch ist das Zeugnis der Heiligen Schrift von den wesentlichen Grundwahrheiten der Heilsordnung von einer solchen Faßlichkeit, daß sie auch von un-

1) RE³ IV, S. 539; vgl. Zscharnack, John Toland, S. 10.

geübten Lesern, ihrem wahren Verstande nach, leicht erkannt werden können"[1]. Die natürliche Theologie erfordere, wenn sie von einigem Umfang sein, auch einige Gewißheit der Überzeugung hervorbringen solle, eine größere Fähigkeit des Nachdenkens und scharfsinniger Untersuchung, eine Fertigkeit, aus allgemeinen Wahrheiten und Begriffen und ihrem Zusammenhange, durch richtige Folgerungen und Schlüsse, Wahrheiten und Schlüsse herauszubringen, wozu nur sehr wenige aufgelegt seien und ohne große vorläufige Übung gelangen könnten. Diese Ausführungen Bg.s, die den Gesichtspunkt der leichten Faßlichkeit und Bequemlichkeit zum Maßstab des Wertes machen — ein Gesichtspunkt, der in die Kategorie des Nutzens einzuordnen wäre —, sind auch sonst der Aufklärungstheologie nicht fremd; sie begegnen selbst im englischen Deismus, sobald man an dem Beweis für die Notwendigkeit des Christentums interessiert ist, schließen freilich die Gefahr in sich, daß man dann die Offenbarung als nur für das Volk notwendig auffaßte, — eine Gefahr, der die radikale Aufklärung deutlich erlegen ist. Bg. bringt sich mit dieser Beweisführung, die bei ihm wirklich auf die Allgemeinnotwendigkeit der Offenbarung abzielt, in manchem in Widerspruch mit sich selbst. Denn die natürliche Erkenntnis, die er sonst, wo er nur kann, gerade wegen ihrer scharfsinnigen Untersuchung, ihrer Schlüsse und Beweise so hoch bewertet, wird hier um derselben Eigenschaften willen herabgesetzt, so daß, was erst Vorzug war, nunmehr als Nachteil erscheint. Dieser Wechsel in der Beurteilung der natürlichen Erkenntnis ist unausgeglichen und muß zutage treten in dem Augenblick, in dem im Gegensatz zu dem ersten Ansatz die Offenbarung an die erste Stelle gerückt wird. Anderseits wird durch jene Verkleinerung der natürlichen Erkenntnis die behauptete Faßlichkeit der Offenbarung nicht einleuchtender. Wenn sie auch in der auch von Bg. wiederholten[2] Lehre von der perspicuitas dogmatisch fixiert ist, wird sie doch von Bg. ad absurdum geführt, wenn man die unendliche Fülle von exegetischem Streitmaterial in Betracht zieht, das er in seiner Untersuchung theologischer Streitigkeiten zu entwirren sich bemüht.

War das erste Argument für die Vorzüglichkeit der Offenbarung formaler Natur, so betrifft das zweite die größere Hinläng-

1) Glbsl. I, p. 74ff. 2) Glbsl. III, p. 157ff.

lichkeit des Inhalts der geoffenbarten Theologie vor der natürlichen[1]. Unter der Hinlänglichkeit versteht Bg. aber auch einen weiteren Umfang, den die Offenbarung vor der natürlichen Theologie voraus habe, also ein größeres Quantum von Wissensstoff, das für die Vereinigung mit Gott erforderlich, also auch qualitativ bedeutsam ist. Dahin gehören Mitteilungen über die Vollkommenheiten Gottes, über sein Verhältnis zur Welt, die Zulassung des Bösen, — alles Probleme, die durch die Offenbarung ihre Lösung finden, während die natürliche Theologie Zweifel übrig lasse. Auch hier ist Bg. eine ungelöste Unklarheit untergelaufen, insofern an anderen Stellen der Einleitung gerade die natürliche Theologie für besonders geeignet erklärt wird, Zweifel zu beheben[2], augenscheinlich doch solche, die sich aus der Offenbarung ergeben. Zur größeren Hinlänglichkeit der Offenbarung gehört ferner die Lehre von der Versöhnung; denn die natürliche Theologie erkläre nicht, wie die Vereinigung der sündigen Menschen mit Gott aus den natürlich bekannten Eigenschaften Gottes herzuleiten sei, während die Offenbarung mit ihrer Lehre von der Versöhnung den richtigen Weg weise. Die Lehre von der Unsterblichkeit biete nach der natürlichen Theologie keine zuverlässige Gewißheit, ganz anders die geoffenbarte Lehre[3]. Auch gehen von der Offenbarung Willensimpulse, göttliche Kraft und Gnadenwirkungen aus[4]; darum sei die von ihr vermittelte Gotteserkenntnis eine lebendige, während die der natürlichen Theologieerkenntnis eine tote sei, ohne Einfluß auf den Willen[5]. Doch wird dies Urteil über die Unlebendigkeit der natürlichen Theologie bemerkenswerterweise nachträglich wieder zurückgenommen[6].

Auf Grund der genannten Vorzüge kommt der Offenbarung der unbedingte Vorrang zu. Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft ist nun, den ganzen Umfang der Wahrheiten von unserer Vereinigung mit Gott aus der Heiligen Schrift herzuleiten, das heißt begreiflich und erweislich zu machen. Das Ergebnis dieser Bemühungen verdient nach Bg. mit Recht, eine Wissenschaft genannt zu werden. Die Wissenschaft der dogmatischen Theologie trägt infolge des erwiesenen Offenbarungscharakters ihres Inhalts das Prinzip der Gewißheit in sich selbst. Dem orthodoxen Grundsatz

1) Glbsl. I, p. 75f. 2) Ebenda p. 53. 84. 3) Ebenda p. 76.
4) Ebenda p. 77. 5) Ebenda p. 80f. 6) Ebenda p. 81, Nr. 3.

der Selbstevidenz der Schrift[1] wird damit Rechnung getragen. Damit soll freilich die natürliche Theologie nicht beiseite geschoben sein. Bg. betont es immer wieder[2], und die Durchführung der Glaubenslehre bestätigt es[3], daß die offenbarten Lehren „sowohl aus der Vernunft oder dem Zusammenhang natürlich bekannter Wahrheiten erläutert oder bestätigt werden können, indem von allen, auch geoffenbarten Wahrheiten, und Geheimnissen einiger, obgleich kein hinreichender Grund derselben in anderweitigen natürlich bekannten und erweislichen Wahrheiten angezeigt werden kann; als auch dieselben mit der Vernunft erkannt und geprüft werden müssen, ohne daß sie um deswillen aufhören, Glaubenslehren zu sein, deren Erweislichkeit eigentlich und vorzüglich aus der näheren Offenbarung herzuleiten ist.“[4] Die hier genannte Erläuterung und Bestätigung der offenbarten durch die natürlich bekannten Wahrheiten besagt aber nichts anderes als die Notwendigkeit der Feststellung der Übereinstimmung der offenbarten Wahrheiten mit der Vernunft trotz der oben betonten Neuheit gewisser Offenbarungswahrheiten. „Keine Lehre kann für geoffenbart in der Schrift ausgegeben werden, wenn sie der Vernunft und unleugbaren Grundsätzen derselben widersprechen sollte.“[5] Folglich ist jede offenbarte Lehre daraufhin zu prüfen, ob sie nicht etwa einen Widerspruch enthalte, und ob „auch einiger Grund der Mutmaßlichkeit in den natürlich bekannten Wahrheiten entdeckt werden könne“[6]. Das bedeutet, daß die natürliche Erkenntnis, die vorher in den Sätzen über die Vorzüglichkeit der Offenbarung als untergeordnet hingestellt wurde, jetzt wieder dem ersten Ansatz entsprechend als kritische Norm eine legitime Stelle im Lehrgebäude zugewiesen erhält. Damit ist der Offenbarung eine beständige Kontrollinstanz beigeordnet. Diese trägt die Tendenz zur Rationalisierung der Offenbarung in sich und kann dieser gefährlich werden. Sie kann aber auch positiv gewertet werden in dem Sinn, daß die festgestellte Übereinstimmung der natürlichen mit der offenbarten Erkenntnis die Hochachtung vor der letzteren befördern soll[7]. Jedenfalls sieht Bg. in der Übereinstimmung der Offenbarung

1) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung, S. 18.
2) Glbsl. I, p. 29. 38. 40. 68. 75. 3) Ebenda p. 559, These 4; 564.
4) Ebenda p. 38. 39. 5) Ebenda p. 559. 6) Ebenda p. 39.
7) Ein Beispiel Glbsl. I, p. 558.

mit der natürlichen Theologie ein notwendiges Erfordernis der Glaubenslehre[1].

Daß Bg. hier von der Lehre der Orthodoxie grundsätzlich abweicht, ist augenscheinlich. Diese läßt ein Urteil der natürlichen Erkenntnis über den Offenbarungsinhalt prinzipiell nicht zu[2], wenngleich sie dem Vernunftgebrauch auf dem Gebiet der Apologetik mit dem usus *κατα-* und *ἀνασκευαστικός* ein Feld der Betätigung offen gelassen hatte. Von der Notwendigkeit und Wichtigkeit des Vernunftgebrauchs in formaler Beziehung ist auch die Orthodoxie[3] überzeugt. Da besteht zwischen Bg. und der Orthodoxie nur ein gewisser quantitativer Unterschied, wenn er die „Fertigkeit des regelmäßigen, ordentlichen und scharfen Nachdenkens" fordert und als dessen Voraussetzung eine „Einsicht in die Regeln und Vorschriften der Vernunftlehre und ein Verhalten, das zur Einsicht in den Zusammenhang mehrerer Wahrheiten und zur Überzeugung von der Richtigkeit und Gewißheit derselben nötig ist"[4]. Die Glaubenslehre mit ihrer dogmatisch beweisbaren, verstandesmäßigen Wahrheit und die Untersuchung theologischer Streitigkeiten bestätigen im einzelnen, wie unentbehrlich für ihn dieses Hilfsmittel, das die formale Vernunft an die Hand gibt, für die Anwendung seiner Demonstriermethode gewesen ist.

Sie zeigen aber zugleich, wie weit er nach den in der Einleitung zur Glaubenslehre entwickelten Grundsätzen das Dogma auch inhaltlich als vernunftgemäß zu erweisen unternommen hat. Bei den articuli mixti stand ihm der Weg dazu bereits offen, insofern bei diesen auch die Orthodoxie der Vernunft gestattete, ihren Beitrag zur Begründung der geoffenbarten Lehre beizusteuern, allerdings in der Erkenntnis, daß dieser Beitrag nur von sehr bedingter Bedeutung sein könne. Bg. erweiterte das schwache Rinnsal der Vernunfterkenntnis zu einem breiten Strom und führte ihm aus den Quellen der neuen Philosophie und Wissenschaften neue Nahrung zu, so daß er sogar über die Ufer trat und das Gelände der Offenbarung überschwemmte. Das rationale Element breitet sich bei ihm aus und wird zu dem beherrschenden, während die Offenbarung und ihre Herleitung aus der Schrift in ihrer Bedeutung

1) Glbsl. I, p. 68. 917, Bd. III, p. 72. 107. 117. 760. 763 und öfter.
2) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung, S. 22.
3) Schmid, S. 12; Weber a. a. O. 4) Glbsl. I, p. 54.

für die Begründung der Lehre auffallend zurücktritt. Das bisherige Verhältnis von Vernunft und Offenbarung kehrt sich um, insofern die Vernunft sich vordrängt und mit ihren Beweisen und Schlüssen, ihren philosophischen Doktrinen Leibniz-Wolffscher Art das Dogma zur Gewißheit erheben will.

Zur Ergänzung des Bisherigen müssen wir auf Bg.s Lehre von der Heiligen Schrift noch kurz einen Blick werfen. In ihr wirken sich die in der Einleitung zur Glaubenslehre entwickelten Grundsätze aus. Es handelt sich um das Problem der Begründung der Göttlichkeit der Heiligen Schrift. Die Orthodoxie führte diesen Beweis durch die Lehre von der Inspiration und dem testimonium spiritus sancti internum. Daß der naheliegende Einwand eines circulus vitiosus gemacht werden konnte, hat auch sie schon gesehen und sich durch die Unterscheidung des circulus sophisticus von dem regressus demonstrativus zu helfen gesucht, welcher letztere von der cognitio confusa zur distincta führe[1]. Bg. hat diesen Versuch, den Zirkel zu umgehen, nicht als geglückt angesehen und geht daher einen völlig anderen Weg:

„Selbst der vollständige Wissenschaftsbeweis der Göttlichkeit der Heiligen Schrift und der Richtigkeit der näheren Offenbarung Gottes in derselben muß aus der natürlichen Theologie hergeleitet werden. Er kann ohne Beihilfe erwiesener Sätze der natürlichen Erkenntnis nicht dargetan werden, wenn nicht ein Zirkel und petitio principii im Beweisen begangen und das Zeugnis der Heiligen Schrift ohne Zuziehung anderweitiger Grundwahrheiten von Gott dazu allein gebraucht werden soll; da kein scharfsinniger eigentlicher Beweis davon aus Gründen, vermittels allgemeiner Wahrheiten, geschehen kann, wenn die Merkmale nicht aus natürlich bekannten Wahrheiten hergeleitet werden.“[2]

Im Sinne der Orthodoxie[3] ist es eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* kühnster Art, deren sich Bg. damit schuldig macht, daß er die

---

1) Vgl. z. B. Hollaz, p. 119, dazu Schmid, S. 31: Si quaeram, unde scis scripturam esse divinam, respondent Lutherani: quia spiritus sanctus in uno quoque per scripturam hoc testatur et obsignat. Si autem quaeram: unde probas, spiritum esse divinum? respondent iidem: quia scriptura testatur, illum esse divinum et obsignationem illius esse infallibilem. Resp.: distingue inter circulum sophisticum et regressum demonstrativum.

2) Glbsl. I, p. 53. — Der Beweis steht Glbsl. III, p. 105ff. und 751ff.

3) Vgl. z. B. Gerhard II, S. 362: ratio humana post lapsum est coeca, errorum caligine obfuscata, ignorantiae tenebris implicata, ad percipienda divina mysteria eademque diiudicanda inepta, iisdem adversa (Schmid, S. 15).

göttliche Autorität der Schrift von dem Urteil der natürlichen Theologie abhängig macht und sie darauf begründet sein läßt. Bg. aber ist völlig davon überzeugt, mittels seines Vernunftbeweises die Autorität der Schrift einwandfrei sichergestellt zu haben. Denn er fährt fort:

„Wenn von einem eigentlichen Beweise, der durch eigenes Nachdenken erhalten wird, durch Überführung, Überzeugung, regelmäßige Hebung der Zweifel und Einwürfe die Rede ist, so ist diese natürliche Erkenntnis Gottes dazu unentbehrlich, indem die Grundwahrheiten von den Vollkommenheiten Gottes, die ihre anderweitige Erweislichkeit aus der Heiligen Schrift haben, dabei notwendig vorausgesetzt werden, indem auch die Merkmale einer Gott anständigen und gemäßen Offenbarung desselben daraus bestimmt werden müssen.“ [1]

Der eigentliche Beweis sucht dann zu erhärten, daß eine göttliche Offenbarung durch Schriften 1. möglich, 2. wahrscheinlich, 3. notwendig und 4. wirklich sei. Die Möglichkeit schlechterdings ist gegeben, wenn kein Widerspruch vorliegt und ein hinreichender Grund vorhanden ist. Die zweite Art der Möglichkeit ist relativ und richtet sich nach den Umständen. Auch hier ergibt sich: eine Offenbarung durch Schrift ist den Menschen bequem und ist Gottes nicht unwürdig, vielmehr ein Zeichen weisheitsvoller Güte, daß er Mittel wählt, die zur Erhaltung des Zweckes gemäß sind [2]. Die Notwendigkeit einer solchen Offenbarung wird als moralische bezeichnet, nämlich sofern die Erhaltung eines Zweckes durch das beste hinlängliche Mittel in Frage kommt. Der Zweck ist die Vereinigung der Menschen mit Gott; das Mittel die Offenbarung durch die Schrift, die den Willen der Menschen auf Gott richtet und ihm zuneigt, wozu die natürliche Gotteserkenntnis wegen der ihr eigentümlichen Grenzen nicht geeignet ist [3].

Am ausführlichsten handelt Bg. über die Wirklichkeit der Offenbarung durch die Schrift. Sie gilt ihm als erwiesen, wenn die drei Merkmale 1. der Wahrheit, 2. der Übereinstimmung mit der natürlichen Offenbarung und 3. der unleugbaren Wirkungen Gottes gegeben sind (= propositio maior) [4]. Die Wahrheit, veritas logica, ist gewährleistet, wenn nicht sich selbst oder anderen Wahrheiten Widersprechendes vorliegt, und wenn alles hinreichend begründet ist.

1) Glbsl. I, p. 53. 2) Glbsl. III, p. 756. 3) Ebenda p. 757—759.
4) Ebenda p. 760—765.



Die Übereinstimmung der beiden Offenbarungen, wobei das Plus der näheren Offenbarung den Mangel der natürlichen Offenbarung ausgleicht, folgt aus ihrem gemeinsamen Ursprung aus Gott, der einen Widerspruch beider ausschließt und die Prüfung der näheren Offenbarung zum Zweck der Abgrenzung von vorgegebenen Offenbarungen ermöglicht. Unter dem dritten Merkmal, den unleugbaren Wirkungen Gottes, die mit der Heiligen Schrift verbunden sind, ist charakteristischerweise nicht etwa das testimonium spiritus sancti internum verstanden; sondern es geht auf die Nachrichten von Dingen, die nur aus der Offenbarung herzuleiten sind, wie zum Beispiel die Erzählung von der Schöpfung, die Mitteilungen über die Menschwerdung des Sohnes und über seine zwei Naturen, ferner die Weissagungen und Wunder. Die propositio minor [1] bringt den negativen Nachweis, daß die heidnischen Götterbücher und der Koran dieser drei Merkmale ermangeln [2], und den positiven, daß einzig und allein die Heilige Schrift sie aufweise [3]. Dies wird im einzelnen nach dem Schema der propositio maior nachgewiesen. Damit ist der apriorische Beweis für die Göttlichkeit der Schrift zu Ende. Es folgt der aposteriorische aus eigenen [4] und fremden Erfahrungen [5]. Die erste ist zunächst die intellektuelle Erfahrung von der Richtigkeit des Inhalts der Schrift und der in ihr enthaltenen Vorschläge [6], dann die Erfahrung von der übernatürlichen Wirkung der Schrift, die nach dem Satz vom hinreichenden Grunde auf die übernatürliche Kraft der Schrift zurückzuführen ist. Hier findet also das testimonium spiritus sancti internum seine Stelle [7], doch mit der bemerkenswerten Einschränkung, daß dieses nur für

---

1) Glbsl. III, p. 765—773. 2) Ebenda p. 765—767.
3) Ebenda p. 768—773. 4) Ebenda p. 120—122. 773—777.
5) Ebenda p. 123—125. 777—778.
6) Wozu Tholuck, Geschichte des Rationalismus, 1865, S. 140 einen ungenannten Dogmatiker zitiert, der folgende Bemerkung macht: „Demnach würde sich der Christ in der Stelle eines experimentierenden Naturforschers befinden, der durch angestellte Versuche etwas noch Unbekanntes zu entdecken oder etwas in thesi noch Ungewisses zur Gewißheit zu erheben sucht, was ungefähr das direkte Gegenteil von dem ist, was das testimonium spiritus sancti besagt." Hierzu ist zu sagen, daß Bg. an der genannten Stelle noch gar nicht das testimonium spiritus sancti internum nennt und meint, sondern nur die Erfahrung (Überzeugung) von der Richtigkeit des Hauptinhalts der Heiligen Schrift.
7) Glbsl. III, p. 122.

das Subjekt, das diese Erfahrung macht, beweiskräftig ist, „weil es eine unbillige und unbegründete Forderung sein würde, einem anderen zuzumuten, auf unsere Versicherung von der gleichen Erfahrung etwas zu gründen“[1]. Aber auch abgesehen von dieser Einschränkung liegt der Unterschied dieser ganzen Argumentation von der orthodoxen klar zutage. Das geheimnisvoll Transzendente, das nach der orthodoxen Schriftlehre im testimonium spiritus sancti internum sich in der Seele des Gläubigen manifestiert und ihm den göttlichen Ursprung der Schrift versichert, ist hier überwuchert und eingeschnürt von einem engmaschigen Netz rationaler Beweisführung, deren Absicht ist, ganz entsprechend den Tendenzen der allgemeinen Gedanken über Vernunft und Offenbarung, dem Dogma von der Göttlichkeit der Schrift den festen rationalen Unterbau zu geben.

Während sonst bei Bg. die rationale Durchdringung des Dogmas seiner Befestigung dient, bedeutet sie in der Inspirationslehre Bg.s seine Erweichung. Die Abweichungen sind auf das Bestreben Bg.s zurückzuführen, der geistigen Aktivität der biblischen Schriftsteller Raum zu verschaffen und sie nicht zu mechanischen Instrumenten der Inspiration herabsinken zu lassen. Seine Begründung findet dies Bestreben Bg.s in der Hochschätzung der „vernünftig freien Beschaffenheit“ der Autoren. Diesen Vernunftcharakter vergewaltigen zu lassen, ist Bg., dem Wolffianer, eine innere Unmöglichkeit. Bg. legt ihnen eigene geistige Initiative bei: eigenes Nachdenken, Gebrauch der Gemütskräfte, Fleiß in der Sammlung historischen Materials und zur Erlangung einer deutlichen Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten. Er zieht daraus die richtige Folgerung, daß die Inspiration nicht in einem Eingießen von Gedanken und Worten bestanden habe, auch von einem Diktat in die Feder nicht die Rede sein könne, schließlich auch die Irrtumsmöglichkeit in historischen, chronologischen und geographischen Kleinigkeiten zugegeben werden müsse[2]. Das widerspricht nicht nur der orthodoxen Lehre, die ausdrücklich die infusio und das dictamen in calamum behauptet, auch ausdrücklich die res historicae, chronologicae etc. in die Inspiration einbezieht[3], sondern hebt sie auf.

1) Glbsl. III, p. 122 und U. th. Str. III, p. 17.
2) Glbsl. III, p. 37.
3) Vgl. z. B. Hollaz, p. 83. u. 168.

2.

Unsere Aufgabe ist es nun, die rationalen Bestandteile, deren sich Bg. bedient, im Zusammenhange darzulegen. Sie sind teils formaler, teils materialer Art.

a) Die formalen bilden die Glieder der neuen Demonstrationsmethode, die Bg. von Wolff übernommen hat, und die in scharfem Gegensatz zur pietistischen Erbaulichkeit steht. Sie soll dazu dienen, die formale Sicherheit der Beweisführung zu gewährleisten und sie der mathematischen anzunähern.

Wie die Mathematik mit Definitionen arbeitet, so auch die Methode Wolffs und Bg.s. Zweck dieser Definitionen ist, klare, scharfe und deutliche Begriffe zu erhalten. Bg. legt auf sie den allergrößten Wert und macht deshalb von ihnen einen sehr ausgiebigen Gebrauch. Jeder Begriff wird definiert und damit erklärt.

Wir lassen einige Beispiele folgen. Der Wille ist „das Vermögen oder die Fähigkeit eines Geistes oder vernünftig denkenden Wesens, 1. sich zu demjenigen, was derselbe Geist sich als gut vorstellt, zu neigen, 2. desselben Wirklichkeit zu beschließen und 3. seine Kraft oder Vermögen dazu anzuwenden, die Wirklichkeit und Bewerkstelligung desselben zu verschaffen“[1]. Die Liebe Gottes besteht darin, daß „sich Gott an Vollkommenheiten vergnüge und allen zufälligen Dingen dieselben aufs Möglichste ihrer Empfänglichkeit nach zu gewähren geneigt und bemühet sei“[2]. Die Schöpfung besteht darin, „daß Gott allen nach seiner höchsten Weisheit erwählten, vorher nicht dagewesenen Dingen ihre Wirklichkeit erteilt habe“[3]. Die Erhaltung ist „die Vollziehung des göttlichen Ratschlusses oder Willens über der fortdauernden Wirklichkeit zufälliger Dinge“[4]. Bei der Gnadenwahl werden vier Definitionen gegeben: 1. bedeutet sie „jeden Ratschluß über künftige Dinge, 2. die Bestimmung der Heilsordnung zur Seligkeit der Menschen, 3. Bestimmung einzelner Menschen zur wirklichen Seligkeit, 4. beschlossene Zulassung der Seligkeit einzelner Menschen“; für die dritte Definition entscheidet sich Bg.[5]. Die Freiheit ist „das Vermögen der Menschen, ihre Wahl aus ihren Einsichten herzuleiten oder durch ihre eigenen deutlichen Vorstellungen zu bestimmen, dasjenige zu erwählen, was ihnen

1) Glbsl. I, p. 403. 2) Ebenda p. 387. 3) Ebenda p. 603.
4) Ebenda p. 805. 5) Ebenda p. 863.

wohl und unter mehreren am besten gefällt, und zu verwerfen, was ihnen übel gefällt oder böse zu sein vorkommt"[1]. Die Rechtfertigung ist die „unverdiente Geneigtheit Gottes, der Menschen Bestes aufs Möglichste zu befördern"[2]. Geboren werden wird definiert als „ein Leben, das ist einen Bestimmungsgrund eigener Veränderung von jemand überkommen"[3]. Natur ist „die Veränderungskraft eines Dinges"[4]. Das Wesen Gottes ist der „Inbegriff der Gott eigentümlichen unendlichen Vollkommenheiten"[5]. Person wird definiert als ein „vor sich Bestehendes, vernünftig Denkendes"[6]. Ehre ist das „Urteil anderer von jemandes Vollkommenheiten und Vorzügen"[7]. Aus dem Namen Jahwe leitet Bg. „das notwendige, selbständige Wesen Gottes" her[8]. Hier ist die Definition nicht mehr, wie sie es eigentlich sein müßte, analytisch, sondern synthetisch und die Synthese ist eingetragen. Besonders häufig kommen die Definitionen in Bg.s Exegese vor, wie wir noch sehen werden[9]. Bei allen diesen Definitionen geht die Meinung dahin, daß mit der Erklärung des Wortes eine Erklärung der Sache gegeben ist.

Ein weiteres formales Mittel der demonstrativen Methode Bg.s sind die Begriffszergliederungen, in denen Bg. mit Wolff nach dem Vorgang der orthodoxen Scholastik ein fruchtbares Prinzip der Gedankenentwicklung sieht. Aus dem Subjektbegriff werden die darin enthaltenen Bestimmungen als Prädikat herausgestellt. Nachdem zum Beispiel der Gottesbegriff auf das positive und negative Merkmal der Selbständigkeit und Independenz zurückgeführt ist, wird der Begriff der Selbständigkeit zergliedert und folgender Inhalt darin gefunden: 1. Aseität, 2. Notwendigkeit, 3. Ursprünglichkeit, 4. perfectio infinita. Diese letztere wird wieder in einen positiven — alles, was ohne Widerspruch beisammen gedacht werden kann, — und einen negativen Begriff — Unendlichkeit[10] — zerlegt. Der Begriff des Geistes Gottes wird auseinandergelegt in einen bejahenden, nämlich 1. Leben, das heißt Ursache seiner Handlungen, 2. unendlicher Verstand und Wille, und in einen verneinenden folgenden Inhalts: Gott ist ohne Zusammensetzung, das heißt kein Ding in Gott ist außer dem andern befindlich, 3. keine

1) Glbsl. II, p. 648/49. 2) Ebenda p. 811. 3) Ebenda p. 753. 771. 775. 4) Ebenda p. 7. 5) Glbsl. I, p. 428. 6) Ebenda p. 429. 7) Ebenda p. 113. 8) Ebenda p. 112. 9) Vgl. unten S. 522 f. 10) Glbsl. I, p. 187 f.

Zusammensetzung von Teilen, keine Ausdehnung und Gestalt, 4. keine Teilbarkeit, 5. keine sinnliche Empfindung [1].

Das wichtigste Mittel der neuen Methode ist der Beweis, von dem Bg. den umfangreichsten Gebrauch macht. Wie in der Mathematik der Beweis die mathematischen Lehrsätze zu unumstößlicher Gewißheit erhebt, so soll er auch den dogmatischen Sätzen den Charakter der unangreifbaren Sicherheit geben. Gemeint ist nicht der Schriftbeweis, der die dogmatischen Aussagen aus der Schrift ableitet, obwohl er noch einen breiten Raum einnimmt, sondern der rationale Beweis. Seine vollkommenste Form ist der Syllogismus mit seinen drei Gliedern: Obersatz, Untersatz, Schlußsatz. So bringt Bg. die decreta dei und die Lehre von der Vorsehung [2] in das Schema des Syllogismus. Ausführlich bis ins einzelne ist der Syllogismus durchgeführt, der die Gottheit Christi beweisen will, und zwar bietet Bg. vier bzw. fünf solcher Einzelbeweise [3]. Auch die Sätze über die Gottheit und Persönlichkeit des Heiligen Geistes werden in fünf ausgeführten Syllogismen dargeboten [4]. Ein Syllogismus in großem Stil ist der Beweis für die Göttlichkeit der Schrift, der sich über 13 Seiten erstreckt [5]. Zahlreiche Syllogismen bietet auch die Lehre von den göttlichen Eigenschaften [6] und die Trinitätslehre [7].

Als Beispiel führen wir einen Syllogismus aus der Beweissammlung mit dem Thema: „Gottheit Christi“ an. Er lautet:

Obersatz: Wem in der Heiligen Schrift göttliche Benennungen .. beigelegt werden, der muß wahrer Gott sein ...

Untersatz: Es werden Christo in der Heiligen Schrift göttliche Benennungen beigelegt ... (Einzelnachweis).

Schlußsatz: Folglich muß der also benannte Christus notwendig wahrer Gott sein [8].

Häufig ist auch der indirekte Beweis nach folgendem Schema:

Obersatz: Fehlte es Gott an Vollkommenheit, so müßte der Grund entweder außer ihm liegen ... dann wäre Gott abhängig ... oder in ihm selbst liegen ... dann wären seine Vollkommenheiten im Widerspruch zueinander ...

Untersatz: Beides ist unmöglich.

Schlußsatz: Folglich ist die Annahme des Obersatzes falsch [9].

1) Glbsl. I, p. 200 ff. 2) Ebenda p. 407. 881. 792—797.
3) Glbsl. II, p. 26—56. 4) Ebenda p. 360—377.
5) Glbsl. III, p. 760—773.
6) Glbsl. I, p. 262. 277. 301 f. 314 f. 329. 349. 360/61.
7) Ebenda p. 465. 467/68. 8) Glbsl. II, p. 26. 9) Siehe Anm. 6.

Eine andere losere Art des Beweises liegt vor, wenn mehrere Sätze aneinandergereiht werden, von denen jeder eine Folgerung des vorangegangenen enthält, zum Beispiel:

1. der Grund der Wirklichkeit der Welt ist eine Handlung des notwendigen Wesens;
2. diese Handlung setzt eine Wahl voraus;
3. die Wahl setzt einen Willen voraus;
4. der Wille muß ein Objekt haben, nämlich die Vorzüglichkeit des Gegenstandes;
5. Voraussetzung des Willens ist die Erkenntnis, das heißt die Vorstellung aller möglichen Dinge, also ein unendlicher Verstand [1].

Ähnlich ist der Beweis für die Selbständigkeit und Notwendigkeit Gottes in 13 aufeinderfolgenden Sätzen ausgeführt [2]:

1. Ontologischer Lehnsatz: dasjenige, woraus begreiflich ist, warum etwas da sei, wird der Grund desselben genannt. Dieser ist hinreichend, wenn alles, was darin gegründet ist, so daraus hergeleitet werden kann, daß kein anderer Grund mehr zur Erweislichkeit desselben erfordert wird.
2. Alle Dinge müssen ihren hinreichenden Grund haben.
3. Was den hinreichenden Grund in sich selbst hat, ist selbständig oder notwendig.
4. Was seinen hinreichenden Grund nicht in sich selbst, sondern außer sich in etwas anderem hat, ist zufällig, das heißt ist auch auf andere Art möglich, also veränderlich.
5. Alle Dinge sind entweder zufällig oder notwendig.
6. Der hinreichende Grund zur Wirklichkeit zufälliger Dinge kann nicht selbst etwas Zufälliges sein, weil ein zufälliger Grund kein hinreichender ist und wieder davon im progressus in infinitum der Grund gesucht werden müßte.
7. Der hinreichende Grund der zufälligen Dinge muß etwas Notwendiges sein.
8. Es kann daher kein zufälliges Ding da sein ohne das Dasein eines notwendigen Dinges.
9. Alles was aus Teilen besteht oder zusammengesetzt ist, ist veränderlich.
10. Wir selbst und viele andere Dinge sind zufällig; denn wir haben Schranken; folglich liegt der Grund unseres Daseins nicht in uns selbst.
11. Die Verbindung dieser zufälligen, zusammenhängenden Dinge wird Welt genannt; sie ist selbst zufällig.
12. Diese zufällige Welt muß ihren hinreichenden Grund haben in einem notwendigen Wesen.
13. Da unstreitig eine zufällige Welt vorhanden ist, so muß ein Wesen da sein, das den Grund seiner selbst und aller anderen Dinge enthalte, — ein Grundwesen, selbständig, notwendig und ursprünglich.

---

1) Glbsl. II, p. 208/09. 2) Ebenda p. 194—196.

Gewiß sind manche dieser Sätze in dieser oder einer ähnlichen Formulierung traditionelles Gut der orthodoxen Dogmatik. So heißt es zum Beispiel bei Baier: deus est ens primum, quod a se et ceterorum entium omnium causa est[1], und deus est spiritus independens[2]. Indessen ist die Beweisführung Bg.s von der der orthodoxen Dogmatik sehr wesentlich verschieden. Diese begründet ihre Definitionen durch Schriftstellen; die Quelle der Definition ist bei ihr also die Offenbarung der Schrift. Wenn nebenher von Argumentationen der natürlichen Theologie in der Frage der Erkenntnis Gottes die Rede ist, so ist das einstimmige Urteil der orthodoxen Dogmatik, daß mit ihren Mitteln nichts auszurichten ist, da die notitia dei naturalis falsitate permixta ist[3]. Ganz anders bei Bg. Er führt zwar auch Schriftstellen an, um die Definitionen zu belegen; aber sie sind, trotzdem sie oft voranstehen, nicht so betont und nehmen den weit geringeren Raum ein im Vergleich zu den langen, scharfsinnigen philosophischen Entwicklungen, die auf einem freudigen Vertrauen zur Kraft und Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft beruhen. Die Schrift tritt bei ihm zurück; die philosophische Dialektik führt das Wort. Wenn er betont[4], daß die Heilige Schrift als Bestätigung der Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes gebraucht werden könne und müsse, damit die heilsamen Folgen dieser Wahrheit zutage treten können, so wird doch hervorgehoben[5], daß Stellen und Aussprüche der Heiligen Schrift als Beweise der Gottheit und der Wirklichkeit Gottes nicht gebraucht werden können, weil dabei eine petitio principii begangen wird. Denn die Hypothesis von einem untrüglichen Erkenntnisgrunde gewisser Wahrheiten setze den zu erweisenden Lehrsatz von der Wirklichkeit Gottes voraus. Die Schrift ist nicht bestimmt, eine szientifische Lehrart zu gebrauchen[6].

Besonders in der U. th. Str. zeigt sich Bg. als Meister der Dialektik. Hier handelt es sich darum, die Gegner zu widerlegen; Bg. prüft mit unendlicher Ruhe und Geduld die endlose Reihe der Einwände. Häufig entdeckt er Zweideutigkeiten und Unklarheiten, die er richtig stellt. Er nimmt seinen Standpunkt innerhalb des Dogmas und widerlegt von da aus die Angriffe, die häufig von einem Standpunkt außerhalb des Dogmas ausgehen, indem er sich bemüht, die

1) Compendium theologiae positivae, hrsg. von Preuß, 1864, S. 113.
2) Ebenda S. 118. 3) Belege bei Schmid a. a. O., S. 71.
4) U. th. Str. I, p. 431. 5) Ebenda p. 430. 6) a. a. O. p. 413.

Widerspruchslosigkeit des Dogmas nachzuweisen [1]. Mit Meisterschaft weiß Bg. die Waffen der Logik zu führen. Bald ist es eine petitio principii, die er aufdeckt, bald eine fallacia elenchi; bald beruhen die Einwürfe auf Vorurteilen, die unerweislich oder die erweislich falsch sind; bald beweisen die Einwürfe zu viel, also gar nichts, bald können sie umgekehrt werden, bald ist die Folge unerweislich, bald ist die Voraussetzung falsch; hier wird a silentio argumentiert, dort die Unbegreiflichkeit ins Feld geführt, oder ein asylum ignorantiae liegt zugrunde usw. Daß Bg. manchmal, von den Gegnern hart bedrängt, zu sophistischen Mitteln greift, die Streitfrage verschleiert oder ihr eine andere Wendung gibt oder auch berechtigten Einwürfen gegenüber sich fest an eine unhaltbare Position anklammert, ist oft zu bemerken [2]. Daß er in der Glaubenslehre manchmal den Gebrauch des Beweises übertreibt und großen Scharfsinn aufbietet, um Selbstverständlichkeiten zu beweisen, liegt wohl daran, daß die demonstrative, „szientifische" Methode neu war und deshalb, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, überschätzt und als Universalmittel bei jeder Gelegenheit angewendet wurde. Jedenfalls hat Bg. das Verdienst, das Geschlecht, das zu seinen Füßen saß, und das infolge seiner pietistischen Erziehung dem strengen wissenschaftlichen Denken entwöhnt war, durch die anhaltende Schulung in der Strenge logischen Denkens an die Arbeit der Wissenschaft wieder herangeführt zu haben [3]. Freilich hat er dadurch auch zahlreiche Angriffe auf seine „kalte Subtilität" von pietistischer Seite veranlaßt.

Mit der Tendenz zum Beweis hängt die Vorliebe für den logischen Schematismus und das Tabellenwesen zusammen, das sich in Bg.s Schriften durchweg findet. Durch unendliche Divisionen und Subdivisionen, zu deren Bezeichnung römische und arabische Ziffern und Buchstaben des deutschen, lateinischen, griechischen und hebräischen Alphabets, oft in doppelter und dreifacher Setzung, verwendet werden, wird der Text atomisiert und zerstückelt und die Lektüre eintönig. Längere Gedankenzusammen-

---

1) U. th. Str. II, 237—239. 16. 17. 117/18.

2) Ebenda p. 185/86. 189—191. 193—195.

3) Vgl. die Urteile Joh. Sal. Semlers in seiner Lebensbeschreibung I, S. 95ff. oder Aug. Herm. Niemeyer, Die Universität Halle, 1817, S. 70ff.; dazu L. Zscharnack, Lessing und Semler, 1905, S. 35ff.

hänge verlieren die Übersichtlichkeit in hohem Maße; ein besonders deutliches Beispiel bietet die Schriftlehre[1].

Sämtliche vier Bestandteile der Demonstriermethode hat Bg. von Wolff übernommen, dessen theologia naturalis sie alle aufweist: die Definitionen, Begriffszergliederungen, die Beweisformen und den Schematismus.

b) Zu den rationalen Bestandteilen materieller Art gehören zunächst die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen, wie sie Bg. der Wolffschen Philosophie entnommen hat.

Wolff fragte statt nach der Möglichkeit der Erkenntnis nach der Möglichkeit der Dinge und meinte, sie erwiesen zu haben, wenn nach dem Satz des Widerspruchs das Gedachte keinen Widerspruch aufwies und nach dem Satz vom hinreichenden Grunde seinen hinreichenden Grund hatte. Auf diesen beiden Prinzipien beruht der nexus des gesamten Kosmos[2]. Neben der kausalen Betrachtung kennt Wolff mit Leibniz auch die Betrachtung der Dinge nach Zwecken, die durch bestimmte Mittel erstrebt werden und immer auf die Verwirklichung des „Besten" hinauslaufen. In dem Gedanken der Verehrung Gottes findet die gesamte Schöpfung ihr Ziel und der Wolffsche Kosmos seine Krönung[3]. Voraussetzung des Handelns nach Zwecken ist der Verstand, der sich alle möglichen Dinge vorstellt und die Wahl des Besten trifft. Die Wahl hat also zur Grundlage deutliche Vorstellungen; aus ihnen leitet sich die Freiheit her. Die Vorstellung ist das primäre psychische Element. Aus der richtigen Einsicht gehen die vernünftigen Neigungen hervor, während undeutliche Vorstellungen das Streben nach Scheingütern zur Folge haben. Die Seele selbst ist eine einfache Substanz und ist mit zwei Stockwerken ausgestattet, in deren oberem Verstand und Willen, die vernünftigen Prinzipien, ihren Sitz haben, während die undeutlichen Vorstellungen, aus denen Affekte und Leidenschaften hervorgehen, im unteren lokalisiert sind. Soweit Wolff[4].

---

1) Glbsl. III, p. 751—778. 2) Kohlmeyer a. a. O., S. 10ff.

3) Ebenda S. 47.

4) Vgl. Kohlmeyer a. a. O.; Falckenberg, Geschichte der neuen Philosophie[4], S. 255ff.; Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie[2] I, S. 64ff.

Sämtliche genannten metaphysischen und psychologischen Prinzipien hat Bg. von Wolff übernommen. So begegnet uns verschiedentlich der Satz des Widerspruchs. Der Begriff der Selbständigkeit Gottes enthält unter anderen den Begriff der Notwendigkeit in sich, das heißt, daß deren Gegenteil nach dem Satz des Widerspruchs unmöglich ist; oder den Begriff der perfectio infinita, der die Wirklichkeit von allem, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, einschließt[1]. Die Möglichkeit der Offenbarung in der Schrift ist gegeben, wenn kein Widerspruch vorliegt[2], die veritas logica der Schrift, wenn nichts in sich selbst oder anderen Wahrheiten Widersprechendes vorliegt[3]. Die Wahrheit Gottes ist deshalb möglich, weil sie keinen Widerspruch einschließt[4].

Auch der Satz vom hinreichenden Grunde als ein unentbehrliches Mittel rationalen Verständnisses begegnet immer wieder in der Glaubenslehre. Gleich am Anfang der Gotteslehre heißt es von Gott, daß er der Grund seiner selbst und der zufälligen Dinge sei[5]. Aus dem letzteren Argument wird seine Allmacht hergeleitet[6]. Das kosmologische Argument, das, wie in Wolffs Theologia naturalis, der Gotteslehre Bg.s zugrunde liegt, ist nichts anderes als die Anwendung des Satzes vom hinreichenden Grunde auf das Verhältnis von Gott und Welt. Die Engel sind, da sie ihren hinreichenden Grund nicht in sich selbst haben können, zufällig[7]. Ihre Gleichheit und Verschiedenheit leitet Bg. aus dem hinreichenden Grunde ab[8]. Alle Veränderungen sind in Gott gegründet, haben aber nicht allein in ihm ihren hinreichenden Grund; sie folgen den Veränderungsgesetzen, haben aber in ihnen nicht den hinreichenden Grund[9]. In der Lehre von der Vorsehung betont Bg. seinen Gegnern gegenüber, daß aus dem Satz vom hinreichenden Grund nur eine hypothetische Notwendigkeit abgeleitet werden könne[10], und bekennt sich damit zum Wolffschen Standpunkt. Das Wunder hat seinen hinreichenden Grund nicht in dem vorhergehenden Zustand, sondern in der Allmacht[11]. Bei den Urstandsmenschen fehlte ein hinreichender Grund zur Trennung von Leib und Seele; daher ihre Unsterblichkeit[12]. Der hinreichende Grund des Schriftinhalts

1) Glbsl. I, p. 196/97. 2) Glbsl. III, p. 751—778. 3) Ebenda. 4) Glbsl. I, p. 337. 5) Ebenda p. 181. 6) Ebenda p. 151. 7) Ebenda p. 678. 8) Ebenda p. 698/99. 9) U. th. Str. I, p. 594—97. 604. 10) Ebenda p. 609/10. 11) Glbsl. I, p. 836. 12) U. th. Str. II, p. 364—371.

ist in Gott zu finden [1]. Die Offenbarung durch die Schrift ist dann möglich, wenn ein hinreichender Grund vorhanden ist [2]; die übernatürlichen Wirkungen der Schrift weisen nach dem Satz vom hinreichenden Grund auf die übernatürliche Kraft der Schrift hin [3].

Die finale Kausalbetrachtung ermöglicht Bg., die ursprüngliche Unsterblichkeit der Menschen aus den Endzwecken, die Gott mit ihnen vor hat, nämlich dem Fortgang zu immer größerer Vollkommenheit, zu erweisen [4]. In der Schriftlehre wird die Möglichkeit der Offenbarung aus der Erhaltung des Endzweckes, für den die Schrift das Mittel ist, nachgewiesen. Ähnlich wird auch die Notwendigkeit der Schriftoffenbarung dadurch begründet, daß die Erhaltung des Endzwecks, die Vereinigung mit Gott, durch das beste hinlängliche Mittel, nämlich die Offenbarung der Schrift, erreicht wird [5]. In der Lehre von der Vorsehung rechtfertigt Bg. die Wunder mit dem Argument, daß die Weisheit Gottes zur Verwirklichung der göttlichen Endzwecke Einschränkungen und Ausnahmen des Naturlaufs fordere, die Wunder also notwendig mache [6]. Der Endzweck der gesamten Schöpfung vollendet sich in der Verehrung Gottes und seiner gloria und felicitas.

Das Handeln nach Zwecken setzt Verstand und Willen voraus und führt uns zur Psychologie und Freiheitslehre Bg.s.

In der Frage der ideae innatae rückt er dabei deutlich von der idealistischen Tradition der altprotestantischen Philosophie und Theologie ab, indem er die von letzterer behauptete angeborene wirkliche Gotteserkenntnis (cognitio dei insita) als eine unvollziehbare Vorstellung ablehnt, „dergleichen wider die Erfahrung und allgemeinen Erfahrungssätze der Psychologie streitet und das Vorurteil angeborener Begriffe voraussetzt, indem gar keine Erkenntnis und Vorstellung einiger Dinge vor allem Unterricht und allem angestellten Nachdenken über gehabte Empfindungen bei den Menschen befindlich ist“ [7]. Bg. läßt demgegenüber mit Wolff nur eine dispositio proxima als angeborenen Besitz gelten, eine Annahme, in der der Leibnizsche Idealismus und der Lockesche Empirismus eine eigentümliche Verbindung eingegangen sind.

---

1) Glbsl. III, p. 33—36. 2) Ebenda. 3) Ebenda p. 122.
4) Glbsl. II, p. 458. 5) Glbsl. III, p. 757/58.
6) U. th. Str. I, p. 659. 7) Glbsl. I, p. 16.

Die psychologische Begründung ist für Bg. ein oft gebrauchtes Mittel rationaler Erklärung. Seine Psychologie ist folgende: Der Mensch hat eine vernünftig freie Seele. Sie ist ein einfaches Wesen mit deutlicher Vorstellungskraft[1], mit Verstand und Willen, oder ein geistliches Wesen von vernünftig freier Art, ausgestattet mit Einbildungs- und Erinnerungskraft. Sie zerfällt in zwei Teile, den oberen mit deutlichen und den unteren mit undeutlichen Vorstellungen. Sind die ersteren vorhanden, so ist die Freiheit gegeben, das heißt das Vermögen, die Wahl aus vernünftigen Einsichten zu bestimmen, während mit undeutlichen Vorstellungen die Wahl von Scheingütern verbunden ist. Mit den Mitteln dieser Psychologie beschreibt Bg. den Seelenzustand der ersten Menschen, motiviert er ihren Fall[2], dessen letzte Ursache er in ihren undeutlichen Vorstellungen erblickt. Satans List war es eben, die diese unrichtigen Vorstellungen in ihnen erweckt hat. Die ersten Menschen unterließen, diese eingehender zu prüfen und zur hinlänglichen Deutlichkeit zu erheben, „indem ein Mensch sonst unmöglich etwas Böses als Böses erwählen kann“[3]. Dieser letzte Satz ist aus dem Leibniz-Wolffschen Optimismus heraus geschrieben und von dem schweren Ernst, den die Dogmatik der Orthodoxie in der Beurteilung der Sünde an den Tag legt, weit entfernt. Die Zurückführung des Sündenfalls auf falsche Vorstellungen Adams und Evas liegt auch in der Richtung einer Abschwächung des Ernstes der Sünde und legt den Anschein nahe, als sollte sie gemildert oder entschuldigt werden. Das würde aber Bg.s Ansicht und Absicht nicht treffen. Wenn er auf die unrichtige Beschaffenheit der Vorstellungen so großes Gewicht legt, so liegt das daran, daß nach seiner, das heißt der Wolffschen Psychologie, die Vorstellung der entscheidende Faktor im Prozeß der Willensentscheidung ist. Ebenso wird auch der Fall Satans dadurch verständlich gemacht, daß dieser von dem Vermögen, seine Wahl bis zum Vorhandensein deutlicher Vorstellungen zu suspendieren, keinen Gebrauch gemacht und infolgedessen durch die Wahl des Scheinguts, der Herrschaft über die Welt, sich den Fall zugezogen hat. Auch das Lehrstück von der Erleuchtung gibt Bg. Gelegenheit zu psychologischer Betrachtung[4]. Denn Erleuchtung bezieht sich auf die Verbesserung

1) Glbsl. II, p. 441 f. 2) Ebenda p. 522 f. 3) Ebenda p. 516.
4) Ebenda p. 700/01 und 734/35.

der Vorstellungskraft, die zu einer lebendigen Erfassung der Heilsordnung befähigt wird; indessen denkt Bg. auch an den „vorteilhaften Einfluß bei Erklärung schwerer Schriftstellen und die Beförderung der Einsicht natürlicher Dinge“[1]. Die Wirkung der Erleuchtung, das heißt wie sie auf den Willen wirkt und lebendige Erkenntnis schafft, weiß Bg. anschaulich zu schildern und erweist sich damit in psychologischer Seelenanalyse wohl bewandert, den einstigen Pietisten verratend[2]. Auch die Unterscheidung von Erleuchtung und Wiedergeburt wird nach psychologischen Kategorien getroffen, indem die erste dem Verstand, die zweite dem Willen zugewiesen wird[3]. Bei Darstellung des Bekehrungsprozesses tritt wiederum das psychologische Interesse Bg.s klar zutage. Die Grundlage der Bekehrung sind richtige Vorstellungen, die vom Wort Gottes hervorgebracht werden und ihrerseits wieder die entsprechenden Neigungen zur Folge haben. Dementsprechend sind falsche Vorstellungen als Hindernis der Bekehrung anzusehen[4]. Auch bei dem Lehrstück vom Glauben und von den guten Werken fehlt die psychologische Betrachtung nicht[5]. Schließlich wird auch das Leiden psychologisch analysiert und auf sinnliche bzw. vernünftige Unlust und diese wieder auf undeutliche bzw. deutliche Vorstellungen zurückgeführt, die sich zu einem Urteil, das das Leiden zum Inhalt hat, verdichten. Gegenteilige Vorstellungen führen zur Änderung dieses Urteils und damit zur Überwindung des Leidens[6]. Überall ist die Vorstellung der entscheidende Faktor. Daß der Glaubensinhalt dabei nicht zu seinem Rechte kommt, liegt auf der Hand.

Eine besondere Bedeutung kommt der Vorstellung in der Gotteslehre zu, insofern als Bg. hier wiederholt den Leibniz-Wolffschen Gedanken der zugleich stattfindenden Vorstellungen aller Dinge systematisch verwertet. Die dritte Erklärung Gottes, die nach Bg. einer Realdefinition am nächsten kommt, beruht auf diesem Gedanken[7] und lautet, daß Gott sich alle Dinge aufs vollkommenste vorstellt. Die Allwissenheit Gottes wird nicht, wie in der orthodoxen Dogmatik als cognitio, sondern als unendliche perfectissima rerum omnium repraesentatio definiert[8]. Die Entschlüsse Gottes sind

1) Glbsl. II, p. 732/33. 2) Ebenda p. 734/35, auch 700/01.
3) Ebenda p. 749 (725). 4) Glbsl. III, p. 400. 415. 430.
5) Ebenda p. 452 und Anm.; 480. 6) Ebenda p. 510; II, p. 401.
7) Glbsl. I, p. 184/85. 8) Ebenda p. 282.

nur ein einziger, eben weil er sich alle Dinge auf einmal vorstellt[1]. Dem Heiligen Geist wird in der Lehre von der Dreieinigkeit die allervollkommenste Vorstellung aller Dinge zugeschrieben[2]. In der Lehre von der Vorsehung begründet Bg. die Einzelfürsorge Gottes durch den Gedanken, daß sich Gott alle möglichen Dinge auf einmal in der allervollkommensten Weise vorstellt[3]. Die Versöhnung Christi wird dadurch dem Verständnis zugänglich gemacht, daß er sich taedia innumera habe vorstellen können und er repraesentationes ingratas innumeras simultanee gehabt habe[4].

Die Vorstellung bildet weiter die Grundlage des Freiheitsbegriffs[5], mit dem der Gedanke der electio optimi verbunden ist. Wir finden ihn oft bei Bg. Die Allmacht Gottes begründet er mit dem Satz, daß die Welt vermöge der von Gott getroffenen Wahl die beste sei[6]. Die Weisheit Gottes zeigt sich in der allervollkommensten Wahl des Besten[7], ebenso seine Heiligkeit[8]. Die Schöpfung ist nach einer in seiner deutlichen Vorstellung begründeten Wahl verrichtet und die beste Welt geschaffen worden[9]. Die Vorsehung besteht in dem Vorsatz Gottes, das Beste zu wählen[10]. Bg. überträgt sogar den Gedanken der electio optimi auf den Menschen, wenn er ihm die Möglichkeit abspricht, das Böse als Böses zu wählen[11]. Daß der vernünftig freie Mensch infolge seiner deutlichen Vorstellungen auch im Besitz der Freiheit sein muß, setzt Bg. in der Lehre vom freien Willen auseinander[12]. Auch bei Gott ist die Freiheit durch deutliche Bestimmungsgründe des Verstandes und Willens konstituiert[13], ebenso bei den Engeln[14].

Damit sind die spezifisch Wolffschen Elemente, die ganz und gar in Bg.s Denkart übergegangen sind, im wesentlichen erschöpft. Dem Leibnizschen principium identitatis indiscernibilium, demzufolge das Quantum der Materie und das Verhältnis der einfachen und zusammengesetzten Dinge bei der Schöpfung bestimmt worden sei, begegnen wir nur einmal[15].

---

1) Glbsl. I, p. 407. 2) Ebenda p. 494. 3) U. th. Str. I, p. 593.
4) U. th. Str. II, p. 186. 5) Glbsl. I, p. 404/05; II, p. 648.
6) Glbsl. I, p. 278. 598. 7) Ebenda p. 307. 8) Ebenda p. 360.
9) Ebenda p. 595. 598. 10) Ebenda p. 796. 11) Glbsl. II, p. 516.
12) Ebenda p. 652; vgl. auch I, p. 405.
13) U. th. Str. I, p. 131—133. 627/28. 678. 717/18; ferner U. th. Str. II, p. 192.
14) Glbsl. I, p. 692. 15) Ebenda p. 611.

c) Der Leibniz-Wolffsche Optimismus, verbunden mit dem Gedanken der Weltharmonie, zu deren Verwirklichung auch das Böse — in relativer Bedeutung genommen — beitragen muß, taucht auch nur einmal gelegentlich auf im Zusammenhang der Vorsehungslehre[1]. Dort klingt auch der Optimismus in den Ausführungen an, die das Vorsehungswalten Gottes in der Natur schildern[2] und später für die Aufklärung typisch sind. Auch bei der Lehre von der Sünde begegnet in der Ermäßigung der Depravation und bei der imputatio der optimistische Einschlag. Der Abstand von der Orthodoxie liegt hier nicht bloß in der Sündenlehre, auf die später noch genauer einzugehen sein wird, klar zutage; sondern der Orthodoxie liegt auch der Gedanke der Harmonie so fern, wie der der Relativität des Bösen und der Optimismus. Die Betrachtung der Orthodoxie ist eine ganz andere, von schwerem Ernst getragene; zu ihr paßt nicht der lichte Sonnenschein Leibnizscher Denkungsart. Der durch Bg.s Eingehen auf diese neue Philosophie bedingte Abstand von der Orthodoxie muß betont werden, auch wenn man ein Doppeltes feststellen muß, einerseits, daß Bg. damit apologetische Ziele (gegen die „Naturalisten" u. a.) verfolgt, andrerseits aber gewisse orthodoxe Thesen damit zu verbinden gesucht hat. Denn mit dem Hinweis, daß zwar alle Dinge und ihre Veränderungen in Gott begründet sind, aber nicht allein in ihm den hinreichenden Grund ihrer Veränderungen haben, so daß Gott von dem Vorwurf, der Urheber des Bösen zu sein, gereinigt werden kann, befindet sich Bg. wieder auf orthodoxem Boden. Aber er wird sich gar nicht dessen bewußt, daß dieser letzte Gedanke zu den vorherigen Ausführungen in Widerspruch steht. Dort war das Böse relativ, als harmloser und notwendiger Schatten in der Harmonie des Weltbildes gefaßt worden; hier wird es als mit Gott unvereinbar, also als etwas Absolutes, ihm Fremdes angesehen und dem usus und non usus facultatum der Menschen, also dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit zugeschoben[3].

d) Daß die mathematisch-mechanistische Naturphilosophie, die das überkommene Weltbild veränderte und die Aufklärung in erster Linie mit heraufführte, auch auf Bg.s Gedankenwelt einwirken mußte, nimmt uns nicht wunder. Im Lehrstück von der

1) Glbsl. I, p. 595f. 2) Ebenda p. 818ff.
3) U. th. Str., p. 594—597.

Schöpfung und Vorsehung geht er ausführlich auf die neuen Fragestellungen ein und ringt mit den Problemen. Bg. will der Offenbarung ihr Recht wahren, aber anderseits sich den neuen Erkenntnissen nicht verschließen. Gehört doch die Lehre von der Schöpfung zu den gemischten Glaubenslehren, deren Aussagen sich einerseits aus der Offenbarung herleiten lassen, deren Hauptinhalt und wesentlichen Stücke aber zugleich zu den natürlich bekannten Wahrheiten zu rechnen sind, und zwar in dem Sinne, daß nicht nur eine Erläuterung, sondern auch eine Herleitung aus diesen möglich ist[1]. Schon bei dem ausführlichen Schriftbeweis[2], dem er Joh. Apok. 4, 11, Hebr. 11, 3 und Gen. 1 und 2 zugrunde legt, und den daraus gezogenen elf Hauptsätzen begegnen daher hineingewebt die bekannten Fäden philosophischer Spekulation Wolffschen Charakters. Zum Beispiel heißt es im ersten Hauptsatz: „Es ist nichts außer Gott selbst, allein in ihm selbst gegründet oder notwendig und selbständig." In den beiden letzten Termini finden wir nicht nur die Sprache Wolffs, sondern auch seine Gedanken von Gott als der causa necessaria des Kosmos und der daraus folgenden contingentia mundi[3]. „Die Schöpfung ist verrichtet worden durch Gottes Willen, das heißt um seines in der Einrichtung des Besten begründeten Ratschlusses willen, nach einer in seiner deutlichen Vorstellung davon gegründeten Wahl." Die Besprechung der Sechstagewerke nimmt bei Bg. einen ziemlichen Raum in Anspruch[4] und gibt ihm willkommene Gelegenheit, die Daten der Schöpfungsgeschichte den naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit anzugleichen und die Weisheit Gottes daran zu exemplifizieren. Bg. geht sehr vorsichtig zu Werke. Er erkennt an, daß der ganze Zusammenhang der Erzählung in wörtlichem Verstande genommen werden müsse; dies schließe aber nicht aus, daß einige Ausdrücke impropie verstanden werden müßten. Gen. 1 sei nicht anzusehen als eine vollständige Abhandlung des gesamten Entstehens aller zufälligen Dinge, sondern nehme Rücksicht auf das Bedürfnis und die Fähigkeit der Leser und sei deshalb vielmehr eine gemeinverständliche Erzählung von der Hervorbringung der Erde und ihrer Körper, sofern sie zur Erkenntnis Gottes und seines Ver-

1) Glbsl. I, p. 583. 596; U. th. Str. I, p. 491.
2) Ebenda I, p. 584—598. 3) Vgl. Kohlmeyer, S. 38f.
4) Glbsl. I, p. 615—629; U. th. Str. I, p. 494ff.

hältnisses zu uns nötig und hinlänglich gewesen sei. Einwürfe von seiten der Naturwissenschaft werden richtig gestellt: zum Beispiel wenn Moses den Mond ein Licht nennt, so streitet das nicht gegen die Naturwissenschaft; denn die Frage, ob es eigenes oder erborgtes Licht sei, wird gar nicht erörtert. Dagegen sind Aussagen der Naturwissenschaft über die Entstehung der Geschöpfe und des Weltgebäudes unerweislich, weil nicht auf Erfahrung gegründet. Hier behält also die Offenbarung Raum. Im übrigen aber ist Gen. 1 und überhaupt die Heilige Schrift keine Polymathie und Enzyklopädie aller Wissenschaft. Ihr Zweck ist vielmehr die Vereinigung des Menschen mit Gott. Denselben Grundgedanken finden wir in der Schriftlehre wieder, wenn Bg. nur die Wahrheiten, die zur Vereinigung mit Gott gehören, also die religiösen, nicht aber die in der Schrift vorkommenden philosophischen, physikalischen, mathematischen und historischen Wahrheiten als der auctoritas judicialis der Schrift unterliegend bezeichnet[1].

So gewinnt er eine Position, die es ihm ermöglicht, der neuen Naturphilosophie das Ihre zu geben und doch die Offenbarung unangetastet zu lassen. Im übrigen sind die einzelnen Probleme — Schöpfung aus nichts; Emanation; Ewigkeit der Materie; Dauer des Schöpfungsaktes; Mittelpunkt des Weltgebäudes; Grenzen der Welt[2]; Vorsehung und Böses (Theodicee); Vorsehung und mechanistische Naturphilosophie[3] — gründlich und besonnen erörtert. Bei der letztgenannten Frage steht Bg. wieder weithin auf der Wolffschen Linie im Gegensatz zu der mechanistischen Naturerklärung, wie sie, von Hobbes und Descartes begründet, Gemeingut der Naturwissenschaft wurde und dem Glaubenssatz der Vorsehung gefährlich werden mußte, aber auch im Gegensatz zu Leibniz. Leibniz hatte dies Problem dadurch gelöst, daß er den Mechanismus der Natur rückhaltlos anerkannt hatte und die Ansprüche der Religion unter Beschränkung der Offenbarung durch die natürliche Theologie befriedigt werden ließ. Die mechanischen Gesetze gelten ausnahmslos, sind aber selbst nichts Letztes, sondern sind metaphysisch durch die Endursachen zu begründen und als Ausfluß der Weisheit und Güte Gottes zu verstehen[4]. Bg. teilt den Standpunkt Leibnizens

1) Glbsl. III, p. 148. 157. 2) U. th. Str. I, p. 491—493. 503 ff.

3) Ebenda p. 594—597.

4) Vgl. Hnr. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie, 1903, S. 44 ff.

hinsichtlich der Unveränderlichkeit der Naturgesetze nicht; bei Wunderwerken würden sie aufgehoben. Diese stehen ihm unanfechtbar fest, und der Gedanke, daß sie geleugnet werden könnten, steht ihm außer aller Diskussion. Aus der Tatsache der Wunderwerke folgt aber, daß die Naturgesetze veränderlich sind. Man müßte sonst eine innere wesentliche Notwendigkeit anerkennen, der zufolge sie allein möglich wären und das Gegenteil einen Widerspruch enthielte. Aber diese Notwendigkeit wäre nur dann gesichert, wenn sie apriori erweislich wäre. Von seinem vorkantischen Standpunkt aus mußte Bg. die Möglichkeit eines solchen Beweises bestreiten; damit fällt aber die angenommene Notwendigkeit dahin, zumal das Argument der Wunderwerke sie ohnehin als unbegründet erscheinen läßt. Auch die Annahme, daß die Notwendigkeit ex decreto dei ihren Ursprung habe, läßt Bg. nicht gelten, weil das decretum dei nicht absolut, sondern hypothetisch sei, das heißt sich den Umständen anpasse. So kommt Bg. zu dem Resultat, daß die Veränderungen des Geschehens zwar den Veränderungsgesetzen gemäß erfolgen, aber in ihnen nicht den alleinigen hinreichenden Grund haben[1]. Der philosophische Ort für den Standpunkt Bg.s in dieser Frage wäre demnach wieder durch Wolff bezeichnet, dessen Lehre von der contingentia mundi den Ansatz zur Anerkennung der Wunder darbietet[2].

Bei der Darstellung der Regierung Gottes bemüht sich Bg., den Spuren Gottes im einzelnen nachzugehen, und verliert sich dabei, von dem Streben nach Vollständigkeit geleitet, in eine ausführliche, pedantische Zerlegung des empirischen Zusammenhangs bis ins kleinste, immer die Beweggründe Gottes aufzeigend. Derselbe Gedanke der weisheitsvollen Regierung Gottes in Natur- und Menschenleben wird in unendlichen, ermüdenden Variationen durchgeführt. Hier zeigt sich Bg. voll und ganz als Glied der vom Leibnizschen Optimismus bestimmten Aufklärung, deren Lieblingsthema es wurde, Gott in der Natur zu finden und zu schildern. Er kommt dabei zu der wiederholt[3] ausgesprochenen Überzeugung, daß sich „die unendliche Weisheit Gottes mehr in den Werken der Natur und den Veränderungen, die nach dem Lauf der Natur vorgehen, als in den Wunderwerken sich offenbart, die durch den bloßen Ge-

1) U. th. Str. I, p. 601—603. 2) Kohlmeyer a. a. O., S. 39. 67.
3) Glbsl. I, p. 814. 818. 839.

brauch der Allmacht bewerkstelligt werden". Die Tendenz dieses Gedankens würde, wenn er folgerichtig durchgeführt würde, zur Beseitigung der Wunderwerke führen, wozu sich auch Leibniz nicht entschließen konnte. Bg. ist sich ihrer kaum bewußt; jedenfalls reflektiert er darüber nicht, sondern sonnt sich in der Freude an der überall auffindbaren göttlichen Weisheit.

e) Ein Merkmal der Aufklärung ist auch die bei Bg. wiederholt vorkommende Betonung des Nutzens. Psychologisch motiviert Troeltsch die Eigenart dieser Erscheinung damit, daß, nachdem die Richtung auf das Rationale, Klare, Bewußte durchgedrungen sei, dem Gemüt nur noch die begeisterte Versenkung in den Nutzen übrig geblieben wäre. Der Lehre von den göttlichen Eigenschaften fügt Bg. eine ausgeführte These über deren Nutzen hinzu, deren Inhalt fünf religiöse Gesichtspunkte aufweist: nämlich 1. richtigere Gotteserkenntnis, 2. fruchtbarere Einsicht in die Werke Gottes, 3. höchste Neigung des Gemüts zu Gott, 4. Beförderung des wahren Gottesdienstes, 5. Beförderung der Nachfolge oder Nachahmung Gottes[1]. Interessant ist hier zu beobachten, wie diese Gesichtspunkte, die offenbar pietistisch sind und mit den „Pflichten" und „Trostgründen" der Glaubenslehre (vgl. unten) auf einer Stufe stehen, der Kategorie des Nutzens untergeordnet werden und damit die Verbindung mit der Aufklärung eingehen. Auch die verstandesmäßige Zergliederung des religiösen Inhalts der einzelnen Gedanken trägt das Merkmal des Rationalismus an sich. Man sieht hier, wie der Pietismus in den Rationalismus hinübergleitet. — Auch die Erniedrigung Christi betrachtet Bg. vom Standpunkt des Nutzens aus. Christus habe „sich freiwillig, bloß aus Einsicht des Nutzens, so daraus entstehen würde, auf eine tätige Weise erniedrigt"[2]. — Das Leiden weist einen elffachen Nutzen auf; es ist der religiöse Ertrag des Leidens, den Bg. hier zergliedert, katalogisiert und damit verstandesmäßig bearbeitet. Mit der Einordnung in das Gebiet des Nutzens wird er rationalisiert[3]. — Ebenso wird auch der Nutzen des Gebets von Bg. hervorgehoben[4]. Die natürliche und offenbarte Theologie wird nach dem Nutzen beurteilt und erstere darum als tot, die letztere als lebendig und auf den Willen wirkend

1) Glbsl. I, p. 227ff. 2) Glbsl. II, p. 293. 3) Glbsl. III, p. 513ff.
4) Ebenda p. 553. 558/59.

bezeichnet. — Auch in der Trinitätslehre fragt Bg. nach dem Zweck und weist ihn in der Versöhnungslehre auf.

f) Zur Terminologie Bg.s sei bemerkt, daß er vielfach von der orthodox-dogmatischen, aber auch von der pietistischen und der biblischen abweicht. Zum Teil sind es eigene deutsche termini, die er erfindet, zum Beispiel statt *τρόπος ὑπάρξεως* „Bestehungsart“ oder statt opera oeconomica „Haushaltungshandlungen“. Vor allem aber ist es die philosophische Terminologie Wolffs, die er übernimmt. So spricht er von dem „notwendigen selbständigen Wesen“, der „besten Welt“, „den besten Umständen unter allen möglichen“ usw. Ein besonders charakteristisches Beispiel bietet die Gotteslehre. Wenn Bg. da aus der Bedeutung der göttlichen Namen „Merkmale und Unterscheidungsstücke“ zur Vorstellung des Gottesbegriffes ableitet, so befindet er sich damit grundsätzlich in Übereinstimmung mit der orthodoxen Dogmatik. Aber wesentlich ist, welche Begriffe er in den Namen Gottes wiederfindet. Beim Namen Jahwe heißt es[1]: „significat hoc nomen primario ens a se ipso, quod rationem omnis existentiae continet = 1. notwendiges, selbständiges Wesen, 2. ein unveränderliches und wahrhaftiges oder beständiges und zuverlässiges Wesen. Findet auch die orthodoxe Dogmatik, zum Beispiel Baier, in dem Namen Jahwe die essentia, das ens, quod non potest non esse, so ist das bei Bg. begegnende ens a se ipso, das „notwendige selbständige Wesen“, zweifellos der Terminologie Wolffs entnommen, obwohl der Begriff der Aseität Gottes auch schon der mittelalterlichen und altprotestantischen Scholastik geläufig ist. Die Ableitung dieses Begriffs aus Wolff wird durch die Beobachtung gesichert, daß Bg. diesen ersten Begriff der metaphysischen Realität Gottes sofort umsetzt in den der moralischen Realität, wozu ihm der Name Jahwe kein Recht gibt; sondern er zeigt sich hier wieder als den Wolffianer, der mit dem Zauberschlüssel der Begriffszergliederung aus dem Begriff der Notwendigkeit den der sittlichen Beständigkeit ableitet.

g) Bg.s Exegese ist naturgemäß in der Glaubenslehre wie in der Untersuchung theologischer Streitigkeiten Exegese nur einzelner Schriftstellen, die als Belegstellen des Dogmas dienen sollen bzw. von den Gegnern als Ausgangspunkt für die Kritik des Dogmas

1) Glbsl. I, p. 139.

gebraucht werden. Es ist Bg.s sichtliches Bemühen, den ursprünglichen Sinn der betreffenden Stellen zu ermitteln. In den exegetischen Abschnitten, die jedem Lehrstück der Glaubenslehre vorausgeschickt werden, tritt das deutlich hervor. Insofern ist seine Exegese geschichtlich. Sie nimmt aber sogleich eine bestimmte Färbung an, wenn er den übersetzten und durch Paraphrase umschriebenen Text anfängt zu erklären. Die Mittel, deren er sich dabei bedient, sind Wolffisch. Dahin gehört die scharfe Herausstellung der Begriffe und ihre Erklärung. Man kann von einer Erklärungssucht sprechen; denn auch das Selbstverständlichste, zum Beispiel der Begriff „geben“, „Licht“, „König“[1], — beinahe jedes vorkommende Substantiv wird lang und breit erklärt, um den darin liegenden Begriff deutlich herauszustellen. Auch die Auflösung des Textes in einen tabellarischen Schematismus, dessen einzelne Abschnitte mit Buchstaben verschiedener Alphabete bezeichnet sind, ist Wolffisch. Oft genug fließen in die Erklärung philosophische Termini Wolffscher Herkunft ein, wenn zum Beispiel Jahwe das notwendige, selbständige Wesen genannt wird[2], oder der Geist ein vernünftig denkendes Wesen[3]; wir verweisen hier auf die Ausführungen besonders der Gotteslehre. Daß Bg.s Exegese vielfach dogmatisch ist, soll nur nebenbei bemerkt werden. Die Akkommodationstheorie, zu der sich Bg. bekennt[4], gehört dem Rationalismus an und bot das willkommene Mittel, um die der neuen Naturphilosophie nicht mehr entsprechenden biblischen Vorstellungen mit der Vernunft in Einklang zu bringen, ohne die Autorität der Schrift selbst anzutasten. Bg. bedient sich ihrer zum Beispiel bei der Erklärung von Gen. 1, indem er die Schrift, wie oben schon berührt, auf die Fassungskraft der Leser Rücksicht nehmen läßt und damit für die Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Raum gewinnt[5].

3.

a) Die Anwendung der dargelegten rationalen Prinzipien auf das Dogma war im Sinne Bg.s ein Dienst am Dogma, insofern als die dogmatischen Aussagen durch die rationale Erklärung einleuchtender gemacht werden sollten. Sie trug aber den Keim der Auflösung in das Dogma ein, der sich später entfalten mußte.

1) Glbsl. I, p. 113. 119. 120. 2) Ebenda p. 112. 3) Ebenda p. 115.
4) U. th. Str. III, p. 181 f. 5) Glbsl. I, p. 591.

Schon bei Bg. sehen wir, welchen breiten Raum die rationalen Erörterungen in vielen Fällen einnehmen. Vereinzelte Symptome legen die Vermutung nahe, als wenn Bg. sich selbst der Gefahr bewußt gewesen sei, die in der Anwendung der rationalen Prinzipien auf das Dogma liegt. Denn ein gewisses unsicheres Schwanken im Gebrauch der rationalen Erklärung läßt sich an einzelnen Stellen nicht verkennen, sei es, daß er sich das eine Mal gestattet, was er im andern Falle wieder zurücknimmt, oder er nimmt zwar für sich den ungehinderten Gebrauch der rationalen Erklärung des Dogmas in Anspruch, weil er nach seiner Meinung sich in angemessenen Grenzen hält und seine Befugnisse nicht überschreitet, während er dem Gegner das Recht dieses Gebrauchs bestreitet. Ganz deutlich sehen wir dieses Schwanken in seiner Darlegung der Trinitätslehre. Dort verlangt er ein Prüfungsrecht der Offenbarung durch die Vernunft [1]; den Gegnern, die dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen, will er es nicht zubilligen [2]. Bg. läßt die Schrift bei den Menschen eine gewisse Freiheit in spiritualibus voraussetzen [3]; den Pelagianern verwehrt er aber, sich auf solche Stellen zu beziehen [4]. Oder der erstgenannte Fall: Bg. eignet sich die Leibniz-Wolffsche optimistische Beurteilung des Bösen an, auch den Gedanken der Weltharmonie [5]; dann führt er wieder nach orthodoxer Weise das Böse auf den Mißbrauch der Freiheit zurück [6]. Der Fall der ersten Menschen zieht die Verderbnis der gesamten Vorstellungskraft nach sich [7], so heißt es an der einen Stelle; nach der andern bleibt die Vorstellungskraft ungeschwächt [8]. Während ganz allgemein in der Orthodoxie und auch bei Bg. die Gleichung gilt, daß die lex naturae gleich der lex divina ist, will Bg. nicht Wort haben, daß, was nach der lex naturae und der Vernunft geschieht, gut sein müsse [9]. Es befremdet diese Stellungnahme Bg.s um so mehr, als er sogar die Gebote Christi in der Bergpredigt selbst auf die lex naturae zurückführt [10]. Doch liegt darin bei Bg. nicht eine Zerreißung der genannten Gleichung, also kein Zugeständnis an die Aufklärung, keine Verselbständigung der lex naturae auf Kosten der lex divina, etwa im Sinne einer all-

1) Glbsl. I, p. 559. 2) U. th. Str. I, p. 354. 3) Glbsl. II, p. 654.
4) U. th. Str. II, p. 561. 5) U. th. Str. I, p. 595. 6) Ebenda p. 597.
7) Glbsl. II, p. 526. 8) Ebenda p. 441. 9) U. th. Str. II, p. 725.
10) Ebenda p. 252.

gemeinen autonomen Vernunftreligion nach der Art der deistischen Auffassung, wie wir sie etwa bei Tindal finden[1].

In der Christologie und der Sakramentslehre enthält sich Bg. so gut wie ganz der Versuche, die Offenbarung durch rationale Erwägungen zu erläutern. Nur ganz vereinzelt kommen in der Glaubenslehre Ansätze dazu vor, zum Beispiel wenn er den Begriff der Zeugung symbolisch versteht[2], oder wenn in der Genugtuungslehre der Leibniz-Wolffsche Gedanke der Vorstellung aller möglichen Dinge zugleich auf Christus bezogen wird, der sich bei seinem Tode taedia innumera vorgestellt habe[3]. Im übrigen bleibt hier das Dogma unberührt von jedem rationalen Erklärungsversuch. Zwar wird auch hier alles bewiesen; aber die Beweise nehmen ihren Standpunkt innerhalb des Dogmas und wollen seine logische Widerspruchslosigkeit und damit nach Wolffscher Lehre seine Wahrheit nachweisen. In der U. th. Str.[4] ist das einzige Bestreben Bg.s, alle rationale Kritik am christologischen Dogma, die an ihm Widersprüche oder Ungereimtheiten aufspürte, mit der Logik des Dogmas selbst abzuschlagen und dieses als logisch widerspruchslos, das heißt nach Wolffscher Auffassung als wahr, wenn auch nicht als begreiflich, darzutun. Daß dabei Bg. häufig die Behauptung des Dogmas als Beweis verwendet, daß oft die Auseinandersetzung in scholastisch-logischen Untersuchungen verläuft, daß sich Bg. auch berechtigten Einwendungen unzugänglich erweist, kann oft beobachtet werden. In der Genugtuungslehre behaupten zum Beispiel die Sozinianer: es bestehe ein Widerspruch zwischen Schrift und Dogma, insofern die erstere aussage, daß die Vergebung der Sünden umsonst und aus Gnaden geschehe, letzteres dagegen durch Genugtuung und Bezahlung[5]. Der Einwurf redet von Gott, wie er die Vergebung gibt. Bg. dagegen redet in seiner Erwiderung vom Menschen, der die Vergebung in jedem der beiden Fälle umsonst empfange, weil im Fall der Genugtuung Christus ihm seine Schuld abnimmt. „Ein Almosen bleibt ein Almosen, wenngleich ein Fonds dazu bestimmt worden, davon dasselbe genommen wird", wobei dieser Fonds eben durch die Genugtuung Christi gespeist zu denken ist. Diese Gegenüberstellung läßt erkennen, wie Bg. auf die Frage,

1) Troeltsch, Deismus, RE.³, Bd. IV, S. 543.
2) U. th. Str. I, p. 274. 3) U. th. Str. II, p. 186.
4) Ebenda p. 237 ff. 5) Ebenda p. 185 f.

die die Sozinianer gestellt hatten, gar nicht eingeht, wie der Begriff „umsonst" ihm die Möglichkeit gibt, von der Fragestellung abzubiegen und dem Gedanken eine andere Wendung zu geben, in der für ihn die Widerlegung der Sozinianer beschlossen liegt. Das ist gewiß gewandt und geschickt, für den ersten Augenblick bestechend; aber es ist damit nichts geleistet, wenn auch das Dogma als Sieger aus dem Kampf hervorgeht. In Wirklichkeit steckte in dem sozinianischen Einwurf ein Problem, allerdings eins, das weder die Sozinianer, noch Bg. lösen konnten, sondern erst das geschichtliche Verständnis des Neuen Testaments.

b) Zeigt sich an den zuletzt berührten Punkten die Nachwirkung der orthodoxen Tradition und die Bindung an das Dogma, so lassen sich auch Nachwirkungen der pietistischen Vergangenheit Bg.s in seiner Glaubenslehre trotz deren bewußt antipietistisch-„szientifischer" Haltung unschwer nachweisen. Wir stellen den pietistischen Einschlag in folgenden Punkten fest: 1. Jedem dogmatischen Lehrstück werden Abschnitte über „Pflichten" und „Trostgründe" angehängt. Diese Abschnitte haben den Zweck, den Inhalt des abgehandelten Lehrstücks für die praktische Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Dies Bestreben ist pietistisch. Der praktische Wert wird allerdings dadurch wieder herabgesetzt, daß so unzählig viele Pflichten und Trostgedanken aufgezählt werden, daß ihre Beherzigung unmöglich gemacht wird. Es ist die von Wolff übernommene Neigung zur Katalogisierung, die sich mit dem pietistischen Interesse kreuzt. — 2. Bg. enthält sich, der Gepflogenheit des Pietismus entsprechend, in seiner Glaubenslehre der Bezugnahme auf die symbolischen Bücher. Nur an einer Stelle, beim Lehrstück vom freien Willen, kommt ein Hinweis auf die Augustana vor[1]. — 3. Bg. hat, wie wir gesehen haben, ein stark ausgeprägtes psychologisches Interesse, nicht nur nach der rationalen Seite hin, wie sie bei der psychologischen Analyse des Falles Adams und der Engel in Erscheinung tritt, sondern — und das kommt hier in Betracht — nach der empirischen Seite hin. Hier liegt eine Anlehnung an pietistisches Erbe vor. Denn der Pietismus ist ein religiöser Empirismus, wie Gaß ihn genannt hat[2]. So weiß Bg. die Seelenvorgänge, wie sie sich bei der Berufung und Erleuchtung ab-

1) Glbsl. II, p. 635.

2) Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1862, Bd. III, S. 161.

spielen, anschaulich zu schildern und erweist sich damit als wohlerfahren in der Beobachtung und Analyse seelischer Zustände[1]. Auch der Erfahrungsbeweis für die Offenbarung der Heiligen Schrift gehört hierher[2], sowie auch der Einspruch, den er mit dem Pietismus gegen den Mißbrauch der Rechtfertigungslehre erhebt[3]. Dieser liegt in der Annahme, daß die Zurechnung des Verdienstes Christi uns von der Pflicht der Heiligung entbinde. Wirklich vermieden konnten diese üblen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre nur dann werden, wenn sie wieder für die praktische Frömmigkeit fruchtbar gemacht wurde. Dies versucht zu haben, ist das Verdienst des Pietismus. Da er aber nicht die Kraft dogmatischer Neugestaltung hatte, so bot sich ihm der Begriff der Wiedergeburt, auf den der Hauptnachdruck gelegt wurde. In der Art, wie es geschah, zeigt sich die enge pietistische Eigenart: in der Wiedergeburt sollte sich die Echtheit des Rechtfertigungserlebnisses ausweisen. Das schien nur dadurch möglich, daß der Einzelne durch ängstliches Betasten seines Seelenzustandes prüfte, ob seine Gefühlsspannungen hoch genug und seine sittlichen Kräfte stark genug seien, um die Tatsache der vollen Rechtfertigung zu verbürgen, eine Praxis, die dazu führen mußte, die individuelle Geltung der Rechtfertigung von Empfindungen über den eigenen inneren Zustand abhängig zu machen. Diese pietistische Art begegnet uns auch bei Bg. wieder. Wenn er auch in erster Linie den Glauben an die göttlichen Zusagen betont, so ist ihm doch wichtig, „daß wir eine Empfindung davon zu erhalten suchen, diese Versicherung des Glaubens durch Versicherung der Empfindungen zu bestätigen bemühet sein ..., welche Wirkungen des Geistes Gottes denn als Siegel, Merkmale, Bestätigung und Versicherungsgründe derselben anzusehen sind“[4]. Bg. gibt zu, daß dabei die Gefahr der Selbsttäuschung nicht ausgeschlossen ist[5].

Damit dürfte aber auch der pietistische Einfluß nach seiner positiven Seite hin, soweit er bei Bg. nachwirkt, erschöpft sein. Indessen hat sich Bg. auch dem Pietismus gegenüber kritisch verhalten. Das kommt zum Ausdruck in der ganzen Tendenz der Glaubenslehre. Denn die rationale Begründung des Dogmas vermittelst Wolffischer Gedanken ist ja etwas dem Pietismus durchaus Fremdes

1) Glbsl. II, p. 700 f. 734 f. 2) Glbsl. III, p. 120 ff. 3) Glbsl. II, p. 834. 4) Ebenda. 5) Ebenda p. 836.

und Abgewandtes, insofern das Dogma dabei rein intellektuell verstanden und der Vernunft zugänglich gemacht werden soll. Auch die wissenschaftliche Energie, die Bg. entwickelt, ist ein Protest der Tat gegen den wissenschaftlich im Rückstand gebliebenen Pietismus. Im Einzelnen sehen wir Bg. abrücken von der pietistischen Lehre vom Bußkampf, in welchem der Wendepunkt der Bekehrung sich vollziehen sollte, und von aller religiösen Tändelei, von der der Pietismus sich nicht frei gehalten hat. Nach Bg. geschieht die Bekehrung sukzessive und nicht per saltum oder in instanti. Gegenüber den mit der unio mystica verbundenen Gefahren der Schwärmerei und Empfindungsseligkeit betont Bg. den Glauben, der aus dem Worte Gottes schöpft, und sieht die Wirkungen der unio, der er eine ethische Wendung gibt, in einem religiös-sittlichen Leben.

c) Im Gegensatz zu der in a und b aufgezeigten Kontinuität mit der Vergangenheit stehen gewisse Teile der Glaubenslehre, in denen Bg. trotz seiner im allgemeinen konservativen Haltung am stärksten zu einem Bruch mit dem traditionellen Dogma oder doch zu dessen Umdeutung oder Abschwächung gekommen ist. Obwohl die Aussagen des Dogmas in der Regel unangetastet bleiben, begegnen solche Abschwächungen oder Umdeutungen, abgesehen von der schon eingangs behandelten Prinzipienlehre und dem gleichfalls schon berührten Optimismus, besonders deutlich greifbar in der Trinitätslehre, sowie in den Lehren vom Urstand, von der Erbsünde, dem freien Willen und der Prädestination.

Bei der Trinitätslehre handelt es sich um eine von der Leibnizschen antisozinianischen bzw. antiunitarischen Polemik nicht unbeeinflußte spekulative Umdeutung, die inmitten anderer rationaler „Mutmaßungen“ begegnet. Bg. gibt zwar zunächst die kirchliche Trinitätslehre wieder mit ihren scharfen trinitarischen Unterscheidungen. Er ist sich auch bewußt, mit dieser Lehre vor einem göttlichen Geheimnis zu stehen, dessen Quelle die Offenbarung ist [1]. Er belehrt sogar die Gegner des Dogmas ausdrücklich: „Geheimnisse müssen wir so annehmen und glauben, wie sie in der Offenbarung angetroffen werden, ohne daß uns eine Wahl freistehe oder eine Befugnis stattfinde, sie begreiflicher zu machen, als sie in der Heiligen Schrift bekannt gemacht werden. In philo-

1) Glbsl. I, p. 501.

sophischen Lehrbegriffen müsse conceptibilitas rei die Sache entscheiden, in Geheimnissen aber conceptibilitas exegetica" [1]. Während er hier also den Versuch einer rationalen Erfassung des Dogmas rundweg ablehnt, kommt es ihm aber in seiner Glaubenslehre im Interesse des Dogmas doch selber darauf an, auch dieses Dogma begreiflicher zu machen, als es in der Heiligen Schrift bekannt gemacht worden ist. Die rationale Tendenz tritt freilich besonders hier noch nicht selbstbewußt und anspruchsvoll auf, sondern vorsichtig tastend, überwiegend in den Geleisen der orthodoxen Apologetik und Polemik und geleitet von dem vermeintlichen Bestreben, damit der Offenbarung einen Dienst zu erweisen. Behutsam betont er, daß die Erläuterung der Trinitätslehre aus natürlich bekannten Wahrheiten nicht den Zweck verfolge, etwa die Gewißheit des Dogmas darauf zu gründen oder einen Beweis der Offenbarung zu führen; sie diene vielmehr nur zum Ansporn [2], dieser offenbarten Lehre schärferes Nachdenken zu widmen, und empfehle sich aus apologetischen Interessen, um manchen Einwürfen der Gegner dieser offenbarten Wahrheit wirksam zu begegnen. Er fügt hinzu, daß es ja im übrigen gar keine eigentlichen Beweise seien, sondern nur entferntere Mutmaßungsgründe, „daraus die anderweit erweisliche Wahrheit, wenn sie sonst ihre Richtigkeit hat, wahrscheinlicher wird" [3]. Immerhin erfüllen sie den Zweck, auf den es ihm seinen allgemeinen Grundsätzen entsprechend ankommt, nämlich das Dogma als vernunftgemäß zu erweisen. Denn keine Lehre, so sagt er ausdrücklich, kann als aus der Schrift geoffenbart ausgegeben werden, wenn sie der Vernunft und unleugbaren Grundsätzen derselben widersprechen sollte. Der Punkt der Trinitätslehre, auf den es dabei ankommt, ist immer der, die Dreiheit der Personen mit der Einheit ihres Wesens zu vereinigen. Dazu dienen ihm zunächst verschiedene Gleichnisse, wie sie schon die Kirchenväter herangezogen haben, zum Beispiel das Gleichnis des Körpers mit seinen drei Dimensionen oder der Lichtstrahlen mit ihrer dreifachen Wirkung, das Gleichnis des Stromes (Becken der Quelle, Quelle, Strom), ferner das des Dreiecks, des Dreieinigkeitsringes, des Gewächses (Wurzel, Stamm, Zweige), der drei Hauptfarben des Regenbogens [4]. Eine zweite Reihe von Parallelen nimmt Bg,

1) Glbsl. I, p. 373 Anm.; vgl. p. 354 Anm.
2) Ebenda p. 557.
3) Ebenda p. 558 f.; U. th. Str. I, p. 457.
4) Glbsl. I, p. 560 f.

gleichfalls der Tradition folgend, vom Menschen selbst her. So bietet zum Beispiel die Dreiheit vom Gedächtnis, Verstand und Wille, auf dem einen Wesen der Seele beruhend, eine Parallele, wie sie in ähnlicher Weise schon Augustin mit seinem Beispiel der menschlichen Seele, die in ihren Akten Subjekt und Objekt und in der Vereinigung beider sie selbst ist (amans et quid amatur et amor), und später Leibniz zur Rechtfertigung der Trinität herangezogen hatte (Macht, Verstand, Willen). Bg. gibt selbst zu, daß die bisher aufgeführten Parallelen nur eine illustratio remota bedeuten. Die dann folgenden philosophischen Gedankengänge[1] sind von dem Gedanken der Vollkommenheit Gottes und von dem der Vorstellung Gottes von sich selbst beherrscht. Uns interessieren hier besonders zwei dieser Gedankengänge: Der eine geht aus von dem aus der Güte Gottes zu erklärenden und in der Schöpfung erkennbaren Triebe Gottes, sich an Vollkommenheiten zu belustigen, sowie von dem Triebe, geehrt, das heißt in seinen Vollkommenheiten von anderen erkannt zu werden. Wenn dieser Trieb Gott eigen ist, so sei nicht anzunehmen, daß er ihn erst bei der Schöpfung betätigt habe. Es sei vielmehr wahrscheinlich, daß er sich „auf die vollkommenste Weise in seinem Wesen selbst mitgeteilt habe", um sich „an den höchsten Vollkommenheiten der verschiedenen Personen in seinem Wesen und deren Mitteilung vergnügen und belustigen" zu können. Auch seine Ehre könne nicht erst nach der Schöpfung angefangen haben, sondern weise ebenfalls darauf hin, daß schon „vor der Erschaffung zufälliger Dinge in Gott selbst verschiedene denkende Dinge oder Personen gewesen seien, bei denen eine vollkommene Erkenntnis und ein darin gegründetes Verhalten gegen die anderen oder eine gegenseitige unendliche Verehrung habe stattfinden können". — Das andere Argument, das sich auf die notwendige Vorstellung Gottes von sich selbst gründet, entwickelt den Gedanken: Die Weisheit Gottes hat die Eigentümlichkeit, die vorgestellten Dinge wirklich werden zu lassen. Da er nun von sich selbst eine Vorstellung hat, und zwar eine unendliche und notwendige, verbunden mit der höchsten Neigung gegen sich selbst, so ist wahrscheinlich, daß diese Vorstellung seiner selbst, sich in einer zweiten Person realisiere. Auch dieser zweiten Person schreibt Bg. dieselbe Vorstellung ihrer selbst zu, die dann

1) Glbsl. I, p. 565ff.

in der dritten Person in Erscheinung trete. Man könnte gegen diesen Gedankengang Bg.s einwenden, daß dieser Prozeß der Selbstvorstellung und Realisierung einer weiteren Person dann in unendlicher Reihe fortschreitend gedacht werden müsse, da kein Grund vorliegt, der dritten Person diese Vorstellung von sich selbst nicht auch zuzuschreiben. Indessen warnt er selbst vor Unbehutsamkeit und Übertreibung, weil sich unbeantwortliche Schwierigkeiten ergeben würden. Er scheint sich also diesen Einwurf selbst gemacht zu haben. Jedenfalls sieht man deutlich den beginnenden Versuch einer spekulativen Deutung des Trinitätsdogmas, wie ihn schon Leibniz gegen die Sozinianer unternommen hat und später Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" fortsetzt.

Bei den anderen, deutlich vom Dogma abweichenden Lehren der anthropologischen Lehrgruppe handelt es sich um katholisierende Abschwächungen, die durch ethische und Freiheitstendenzen motiviert sind und zum Teil auch mit dem schon in anderem Zusammenhang berührten Leibnizschen aufklärerischen Optimismus zusammenhängen.

Als ein Novum gegenüber der protestantischen traditionellen Glaubenslehre erscheint schon sein Begriff der dem Urstandsmenschen eigentümlichen und auch nach dem Fall erhalten gebliebenen Gottebenbildlichkeit. Es ist für Bg. von entscheidender Bedeutung, daß der Mensch eine „vernünftig freie Seele" hat oder „ein einfaches Wesen mit deutlicher Vorstellungskraft, nämlich Verstand und Willen" ist. Dadurch ist der Mensch auch nach dem Fall vor dem traurigen Geschick bewahrt worden, zu einem bloß sinnlichen Geschöpf herabzusinken, bei dem der Anknüpfungspunkt zur Erneuerung und Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes nicht mehr vorhanden gewesen wäre [1]. Bg. stattet also den Menschen des Urstands mit der Seelenbeschaffenheit des normalen Menschen Wolffscher Psychologie aus und läßt bei ihm diese geistige Organisation unvermindert nach dem Fall fortbestehen. Wenn also nach dem Fall eine Verminderung geistiger Fähigkeiten bei dem Menschen eintritt, so handelt es sich dabei nicht um diese Vernunftanlage, vermöge deren der Mensch sich als erkennendes und wollendes Wesen betätigt. Also eine Depravation der Vernunft in dem Sinne,

1) Glbsl. II, p. 441 f.

daß das ganze Denk- und Erkenntnisvermögen heillos zerrüttet wäre, lehrt Bg. nicht und nähert sich damit dem katholischen Dogma und zugleich dem Leibnizschen Optimismus. Vielmehr bleiben die evidenten rationalen Prinzipien, über deren Reichweite sich Bg. an dieser Stelle nicht ausspricht, auch nach dem Fall in ungebrochener Gültigkeit [1]. Um das zu ermöglichen und doch gleichzeitig die Bedeutung des Falles nicht abzuschwächen, müssen die in engerem Sinn gottesebenbildlichen Eigenschaften und Fähigkeiten des Urstandsmenschen über das natürliche Maß überhöht werden. Hier mündet dann Bg.s Ausführung wieder in die der Orthodoxie ein, die ebenfalls den status integritatis in idealstem Lichte erscheinen läßt.

Die Umstände, unter denen der Sündenfall stattfand, waren also, wie Bg. in seiner Auseinandersetzung mit den Gegnern der orthodoxen Urstandslehre unter Verwendung der Leibniz-Wolffschen Terminologie ausführt, „die besten unter allen möglichen“, die freilich eine Verhinderung der Versuchung, wenn dem Menschen die Freiheit und damit die Möglichkeit einer sittlichen Entwicklung erhalten bleiben sollte, ausschlossen [2]. Der Begriff der Freiheit ist ihm unentbehrlich. Fragen die Gegner: Cur non fecit hominem illabilem?, so antwortet Bg. in ausführlicher Untersuchung des Begriffs der illabilitas, daß die absolute und notwendige illabilitas dem Menschen seinem Wesen nach nicht zukommen könne, ebensowenig die, die die Freiheit des Menschen aufhebe und ihn zum unvernünftigen Geschöpf mache; es bleibt also nur denkbar eine vorläufig anerschaffene illabilitas, die der Freiheit Raum läßt und die Möglichkeit der labilitas einschließt; die nachfolgende illabilitas, die erst ein Produkt der Heiligung ist, scheidet als nicht anerschaffen aus. Bg.s Antwort ist also der Indeterminismus, an dem er um der sittlichen Entwicklung des Menschen willen festhält [3].

Diese Übernahme des Wolffschen indeterministischen Freiheitsbegriffs durch Bg. führt ihn in der Lehre vom freien Willen notwendig zur Ablehnung der orthodoxen Lehre vom arbitrium servum, die in Konsequenz der Erbsündenlehre die Freiheit zum Guten ausdrücklich ausschließt. Bg. sieht vielmehr in den Drohungen und Verheißungen der Heiligen Schrift einen an den Menschen gerich-

1) Ebenso Buddeus, Compendium theologiae dogmaticae, 1724, l. III, cap. 2, § 16. 2) U. th. Str. II, p. 414—421. 3) Ebenda p. 411—413.

teten Appell, seine Entschlüsse danach zu fassen. „Die ganze Wirkung der Heiligen Schrift geschieht durch Hervorbringung gewisser Einsichten des Menschen. Folglich muß die Wahl des Menschen, die durch solche Einsichten erhalten werden soll, eine freie Wahl sein, und der Mensch, der durch die Heilige Schrift gebessert werden soll, Freiheit haben.“ Ja schon apriori erweist sich die Bestimmung des Menschen zur Verherrlichung Gottes darin, daß der Mensch nach Einsicht der göttlichen Vollkommenheiten die Wahl trifft, sich mit Gott zu vereinigen. Die Freiheit ist also die Voraussetzung zur Verehrung Gottes[1]. Hier ist Bg. also wieder ein beredter Anwalt der menschlichen Freiheit auch in göttlichen Dingen. Er bleibt freilich wiederum dabei nicht stehen, sondern biegt in die Aussage des Dogmas wieder ein, allerdings ohne sich die Härten des Dogmas anzueignen. Sein Freiheitsbegriff bot ihm das Mittel dazu in willkommener Weise dar. Nach ihm ist die Grenze der Freiheit mit der des Verstandes und der Vernunft identisch. Nun ist aber das Gut, das in der Vereinigung mit Gott und in der dazu erforderten Heilsordnung enthalten ist, dem Verstand bzw. der Vernunft nicht hinlänglich erreichbar. „Der Mensch kann diese Einsicht aus eigenem Vermögen nicht hervorbringen oder verursachen, sondern es bleiben alle seine Einsichten, Vorstellungen und Überzeugungen, solange bis übernatürliche Wirkungen des Heiligen Geistes dazu kommen, mangelhaft, leblos, zur rechtmäßigen Bestimmung, völligen Entschließung des Willens und überwiegenden Neigung gegen Gott unzulänglich“[2]. „Das menschliche Unvermögen besteht also in dem Mangel der hinlänglichen Einsicht des Guten und Bösen oder der Bewegungsgründe in Absicht der Vereinigung mit Gott“[3]. Immerhin nimmt Bg. auch bei dieser Aneignung des Dogmas einen gemäßigten Standpunkt ein. Die schroffe Äußerung der Konkordienformel, daß dem Menschen ne scintillula quidem spiritualium virium übrig geblieben sei, findet sich bei ihm nicht. Er redet stets nur davon, daß das menschliche Vermögen unzulänglich oder nicht hinlänglich sei. Wenn Quenstedt den Kirchenbesuch und das Hören oder die Lektüre des Gotteswortes ausschließlich den Wirkungen der zuvorkommenden Gnade zuschreibt[4], so läßt Bg. hier „noch einiges Vermögen des Menschen, so zwar un-

1) U. th. Str. II, p. 654. 655. 2) Ebenda p. 660. 3) Ebenda p. 661.
4) Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche[6], p. 190.

zulänglich ist", gelten. Auch das Wort der Konkordienformel vom truncus und lapis, deren Bewegungslosigkeit ein Spiegelbild der menschlichen Unfähigkeit, von sich aus etwas zur Bekehrung beizutragen, sein soll, läßt Bg. nur gelten, wenn der Mensch der göttlichen Bearbeitung Widerstand entgegensetzt[1]. Die Behauptung, daß die Werke unbekehrter, bloß natürlicher Menschen tot und untauglich seien, wird durch die Erwiderung eingeschränkt, daß auch die Werke der Gläubigen mangelhaft seien[2]. Der Kompromißcharakter der Bg.schen Ausführung dieses Lehrstücks, aber auch die Abschwächung der der Orthodoxie eigentümlichen Haltung liegt auf der Hand.

d) Unter den neuzeitlichen Philosophen, von denen Bg. bestimmt gewesen ist, steht fraglos Christian Wolff an erster Stelle. Er ist auch der Übermittler Leibnizscher Ideen an Bg., und auf ihn muß auch der Lockesche empiristische Einschlag, soweit er bei Bg. vorhanden ist, zurückgeführt werden. Für seinen formalen und materialen Einfluß auf Bg. sind oben eine große Zahl von Beispielen angeführt worden. Als Beweis dafür, wie stark sich Bg. streckenweise in den Gedankengängen Wolffs bewegt, möge hier nur noch die mit dem kosmologischen Argument als dem Ausgangspunkt arbeitende Gotteslehre beider in ihren parallelen Sätzen herangezogen werden:

Bg., Glbsl. I, p. 187: Durch die unabhängige Selbständigkeit oder Independenz Gottes wird verstanden, daß er den hinreichenden Grund seiner selbst nicht in einem andern Dinge außer sich, sondern in sich selbst habe. Independent sein = den hinreichenden Grund seines Daseins selbst enthalten. — Wolff, Theologia naturalis I, § 25: Ens necessarium non indiget vi entis alterius ad existendum; § 26: vi propria existit, seu sibimet ipsi sufficit ad existendum; § 30: Ens a se independens est; § 31: rationem existentiae in essentia sua habet; § 72: Deus per essentiam suam existit; § 113: Deus vitam habet in se, independenter ab omni ente alio.

Bg., p. 188: Gott ist das ens a se ipso. Aseitas = er reicht vollkommen hin, ohne eines andren Dinges zu bedürfen. — Wolff, § 28: aseitas existentiae est independentia ab ente alio; § 70: deus existit independenter ab omni alio ente ac sibimet ipsi sufficit ad existendum.

Bg., p. 188: Gott ist notwendig, besitzt die Notwendigkeit im höchsten Verstande. — Wolff, § 32: ens a se necessario existit et eius existentia absolute necessaria est; § 71: existentia dei est absolute necessaria.

Bg., p. 189: Gott kann nichts und niemand vor sich haben. — Wolff, § 92: omnibus entibus praeexistit independenter; § 75: nullum fingi potest tempus, quo non existit.

---

1) Glbsl. II, p. 661. 2) Ebenda p. 666.

Bg., p. 189: Gott enthält den Grund aller Dinge. — Wolff, § 64: mundus hic adspectabilis, elementa rerum naturalium rationem sufficientem existentiae suae non habent nisi in ente a se.

Bg., p. 195: Die Welt ist zufällig. Sie muß ihren hinreichenden Grund in einem notwendigen Wesen haben. — Wolff, § 55: mundus adspectabilis non est ens necessarium, sed contingens; § 67: deus est ens a se, in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi adspectabilis.

Bg., p. 200: Gott ist ohne Zusammensetzung; Gott ist einfach. — Wolff, § 47: ens a se non est ens compositum; § 49: est simplex.

Bg., p. 201: Kein Ding in Gott ist außer dem anderen befindlich. — Wolff, § 86: impossibile est spatium esse deum vel aliquid attributum divinum.

Bg., p. 201: Gott hat keine Ausdehnung. — Wolff, § 48: ens a se extensum esse nequit; § 85: deus non est extensus.

Bg., p. 201: Gott ist keiner sinnlichen Empfindungen fähig. — Wolff, § 87: deus est insensibilis; § 157: deus sensu caret.

Bg., p. 203: Unveränderlichkeit Gottes. — Wolff, § 109: deus prorsus immutabilis est.

Bg., p. 203: Zur Spiritualität Gottes gehört das Leben. Leben = principium operationum et actionum, perpetua necessaria actuositas. — Wolff, § 111: deus est vivus; vivus dicitur, qui habet principium actionum in se; § 105: deus omnino actuosus est.

Bg., p. 204: Gott ist Geist; als solcher kommt ihm Verstand und Willen zu. — Wolff, § 124: deus est spiritus; deo competit intellectus; § 122, 123: voluntas libera.

Bg., p. 208: Der hinreichende Grund der Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt besteht in einer Handlung des notwendigen Wesens; bei dieser Handlung Gottes ist eine Wahl der gegenwärtigen Welt unter mehreren möglichen Welten geschehen; die Wahl hat ihren hinreichenden Grund in den vorzüglichen Verhältnissen des Gegenstandes der Wahl. — Wolff, § 325: deus hunc mundum ex ceteris elegit ob maiorem perfectionem, quae ipsi quam ceteris inest.

Diese Gegenüberstellung der einzelnen Sätze Bg.s und Wolffs zeigt die völlige Übereinstimmung beider in der Lehre vom Wesen Gottes. Sie würde noch mehr in Erscheinung treten, wenn man die Beweise Wolffs zu den einzelnen Sätzen mit denen Bg.s vergleichen würde. Auch die dritte Erklärung des Wesens Gottes, die Bg. darbietet [1], aber nicht weiter im folgenden berücksichtigt, zeigt den Einschlag der Wolffschen Philosophie in aller Deutlichkeit. Sie lautet: „Gott ist das Wesen, welches die ganze Welt auf das vollkommenste erkennt und sich vorstellt. Nimmt man dazu den Satz, in dem gesagt wird [2],

1) Glbsl. I, p. 184. 2) Ebenda p. 208 d.

daß Gott die gegenwärtige Welt unter vielen anderen vorgestellten gewählt habe, so finden wir in Bg. einen ausgesprochenen Vertreter der Leibniz-Wolffschen Kosmologie. Ihr entspricht es auch, wenn in der Lehre von den Eigenschaften Gottes zum Beispiel die Allwissenheit definiert wird als actus perpetuus repraesentandi sibi omnia perfectissime [1]. Hier klingt ganz deutlich die Leibnizsche Lehre von den Monaden bzw. der höchsten Monade nach, die sich das Universum vorstellt, oder die entsprechende Lehre Wolffs, daß Gott sich alle Dinge vorstellt [2]. Wenn Bg. von der Weisheit Gottes aussagt, sie bestehe in der Verknüpfung der allerbequemsten Mittel zu den allerbesten Endzwecken oder noch kürzer in der allervollkommensten Wahl hinsichtlich des besten, nämlich der Endzwecke und Mittel, so ist die straffe Formulierung zwar sein Werk. Aber der Gedanke stammt wieder von Wolff, wenigstens was die Verbindung von Mittel und Endzweck betrifft [3] und ihre Unterordnung unter den Begriff der Weisheit [4].

* * *

Faßt man das Ganze zusammen, so ergibt sich das spezifische Bild einer Übergangstheologie, die in ihren konservativen Teilen den Zusammenhang mit Orthodoxie und Pietismus gewahrt, aber anderseits nicht nur methodisch, sondern an entscheidenden Punkten auch materiell den Anschluß an das neuzeitliche Denken gesucht hat. Es wird aber verständlich, daß schon die fortgeschritteneren unter seinen Schülern bei aller Verehrung für den Meister, der ihnen die Wege zu einer „wissenschaftlichen“ Theologie gewiesen hat, seinen Verstand doch „mehr regelrecht und scharf als lebendig und schaffend“ genannt haben, und daß seine Schule sich nach so verschiedenen Richtungen hin hat entwickeln können, wie sie einerseits durch den Namen J. S. Semlers, anderseits durch den Wöllners gekennzeichnet sind.

1) Glbsl. I, p. 282.

2) Wolff, § 121: deus mundos omnes possibiles sibi repraesentavit.

3) Ebenda § 607: perfectio mundi est medium, quo finis, quem deus per existentiam mundi intendit, obtinetur.

4) Ebenda § 603: de sapientia et bonitate dei.

Luthers Gottesanschauung

Nach einem Vortrag, gehalten auf dem ersten deutschen Theologentag,

von Erich Seeberg, Berlin

I.

1. Wenn man die abendländische Geistesgeschichte als die Geschichte des in der Auseinandersetzung mit dem antiken und christlichen Erbe sich gestaltenden Individualismus auffassen darf, so ist für die Formung des christlich-okzidentalischen Gottesgedanken charakteristisch, daß er sich nicht so sehr von metaphysischen Erwägungen aus als von den kirchlich begrenzten Erfahrungen des auf die salus animarum gerichteten religiösen Lebens her ausgebildet hat. Dies Urteil trifft am wenigsten zu für Thomas von Aquino. Schon die Struktur seiner Gotteslehre beweist, daß rational-metaphysische Ideen für ihn zu Leitern in den Gottesgedanken werden; und auch die Aussagen über das Wirken Gottes, sofern sie über den keineswegs erschöpfenden Schluß von den Wirkungen auf die Ursache hinausgehen, gehören in das Gebiet der übernatürlichen Gotteserkenntnis hinein, wodurch wieder der eigentümlich rationale Zug im Thomistischen Gottesbegriff unterstrichen wird. Dreierlei scheint mir für den Thomistischen Gottesgedanken charakteristisch zu sein: Einmal 1. der Versuch, die Existenz der prima causa und ihre über alle Kreaturen hinausgehende Qualität durch den Schluß von den Wirkungen auf die Ursache zu beweisen; damit ist zugleich die logische Möglichkeit gegeben, das „Ganz andere" von den Kreaturen aus per modum excellentiae et remotionis zu erreichen; und man wird sagen dürfen, daß hinter diesem Komplex in der Gottesidee nicht der christliche Schöpfungs-, sondern der metaphysische Gedanke steht, daß die Ursache sich niemals ganz in ihren Wirkungen erschließt, daß immer gewissermaßen ein Überschuß von Sein über die Wirkungen bleibt. Sodann 2. das Bestimmtsein der Lehre von der Gotteserkenntnis durch griechische Philosophumena, vor allem durch den, auch die Theorie der Mystik bestimmenden, erkenntnistheoretischen Grundsatz von dem *ὅμοιον ὁμοίῳ γιγνώσκεσθαι,* auf dem ja auch die Idee von der übernatürlichen Erleuchtung des Intellekts in Sachen der Gotteserkenntnis



beruht. Die psychologisch-religiöse Vertiefung bringt bei Thomas ein anderer Gedanke, den die Folgezeit dann entschlossen aufgenommen hat. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott, wie sie sich im intellektuellen Verlangen nach Seligkeit und im logischen Trieb, außer den Wirkungen die Ursachen zu sehen, äußert, bliebe ohne die hier verschleierte und dann faktische Gotteserkenntnis unbefriedigt. Aus dem Bedürfnis also wird die Möglichkeit der Gotteserkenntnis postuliert. So wird Gott als das summum bonum aufgefaßt, nicht bloß weil er die alle bonitas schaffende prima causa efficiens ist, sondern auch im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen appetibilitas und bonum. 3. Von hier aus ergibt sich nun das Dritte. Wenn der Sinn des Guten darin besteht, daß es erstrebenswert ist, und wenn erstrebenswert nur etwas ist, was vollkommen ist, so ist vollkommen nur etwas, soweit es in actu ist; also, in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens. So ist Gott das Sein oder, da alles, was ist, in actu ist, der actus purus und damit die reine Form, da alles, was wirkt, durch seine Form wirkt. Hier kommt die religiöse Kraft des Thomistischen Gottesgedankens zum Ausdruck, welcher die universale Gewalt Gottes in der prima causa und im actus purus begrifflich-stringent erfaßt. Das will Thomas sagen: Alles Lebendige ist gottgewirkt, und Gott ist die Lebenskraft, die dem Lebendigen näher ist als das eigene Bewußtsein.

Schwerlich wird man also einwenden dürfen, daß Thomas Gott als den ruhenden Beweger gedacht habe, der die Welt kausiert, ohne in ihr zu wirken. Mag bei Aristoteles Gott als der actus purus das unbewegte und durch sein Dasein bewegende Prinzip sein, bei Thomas ist der actus purus umgedeutet in die mit Willen geladene Aktivität; die Rezeption fremder Begriffe bedeutet ja fast immer in der Geistesgeschichte ihre Umdeutung und Umschmelzung in einem neuen Lebensgefühl. Nein, der eigentliche Mangel liegt in dem griechischen Intellektualismus, der den Willen — und mit ihm die Entscheidung — zurückdrängt, und der damit die personale Fassung des Gottesgedanken erschwert.

Zum Beleg dessen kann ich hier nur verweisen auf den Seinsbegriff des Thomas — Sein ist Denken —; oder auf seine Deutung des göttlichen Kausierens, als des schöpferischen Denkens, mag auch erst der göttliche Wille die forma intellectus zur Lebensform oder

Entelechie machen; oder auf seinen Lebensbegriff, in dem das vom Wollen unbeeinflußte Denken die Grundlage ist, an die sich das Wollen anschließt; oder auf seinen Wahrheitsbegriff, in dem das Wahre über dem Guten und das affektlose Sein über dem durch Trieb und Eigenschaft bestimmten Sein steht; oder auf seinen Willensbegriff — Wollen ist Wählen — und auf seinen Begriff von der Seligkeit, wonach Gott selig ist non secundum rationem essentiae sed magis secundum rationem intellectus. Und wenn die göttliche Allmacht — wie anders haben hier die Späteren gedacht! — durch das logisch Unmögliche begrenzt ist, so schaut man tief in den an Hegel erinnernden fundamentalen Glauben der früheren Scholastik hinein, daß es im Universum vernünftig zugeht, und daß die von Gott erleuchtete Vernunft das Organ ist, das die Tiefen des Universums erschließen kann.

Der gleiche rationale Intellektualismus zeigt sich in der deterministischen Metaphysik des Thomas, in der die causae secundae als die unselbständigen Auswirkungen der causa prima erscheinen, und in der für kontingentes Geschehen kein Raum ist. Der Kausalbetrachtung entspricht die Finalbetrachtung; die im allgemeinen wie im einzelnen von Gott geführte Zielstrebigkeit der Dinge, das ist die Providenz Gottes; die Prädestination ist der auf die Heilsgeschichte bezogene Spezialfall der Providenz, wobei jede Lockerung derselben, etwa durch die Kombination mit der Idee der Präscienz, abgeschnitten wird. Von Interesse sind in diesem Zusammenhang die platonischen Züge, die übrigens auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hindurchschimmern. Wie Gott die Weltregierung nicht unmittelbar ausübt, sondern so, daß er das Niedere durch das Höhere lenkt — und hier kann dann der Gedanke von der kirchlichen Hierarchie angeschlossen werden —, so ist das Übel in der Harmonie des abgestuften Universums notwendig. Das Böse — an diesem Punkt wird der strenge Kausalzusammenhang gemildert — hat Gott nicht gewollt, aber zugelassen, indem er den Menschen sich selbst überlassen hat und die Sünde durch Sünde straft. Logisch ermöglicht wird diese Konzeption weniger durch den christlichen Sündengedanken als durch die Idee der Individuation, daß nämlich die eine und einfache Gottheit in der notwendigerweise materiellen und unvollkommenen Vielförmigkeit der Einzelwesen abbildlich dargestellt wird.

Auch diese Gedankengänge veranschaulichen es, daß die Gottes-

idee des Thomas nicht so sehr aus Reflexionen über das Heil des Einzelnen, sondern vor allem aus metaphysischen Erwägungen über das Universum und sein Leben hervorgegangen ist. Es ist letztlich eine nicht auf das Einzelne, sondern auf das Ganze eingestellte Anschauungsweise, die hinter dem Thomistischen Gottesgedanken steht, der auch die bekannten Erwägungen über das Eine und das Viele und über den Zusammenhang von Anfang und Ende entsprechen.

2. Gegenüber dieser klassischen Ausprägung der Gotteslehre in der Hochscholastik bedeutet das Gottesbild des Okkamismus, wie wir es bequem aus Biels Collectorium ablesen können, einen entscheidenden Umschwung. Die Analyse der Struktur der Bielschen Gotteslehre bringt zwei wichtige Ergebnisse: 1) Der Gottesgedanke wird nicht mehr vom Begriff der Kausalität aus erreicht, sondern — Ansätze dazu liegen schon bei Thomas vor — vom Begriff des Ziels aus. Mit Untersuchungen über den Sinn von deo uti und deo frui beginnt die Erörterung der Gottesfrage bei Biel. Diese analytische Umarbeitung der Theologie bedeutet, entsprechend dem in Renaissance und Mystik deutlich hervorbrechenden individualistischen Lebensgefühl der Zeit, auf der einen Seite ihre Verinnerlichung und Verpersönlichung, indem der Gottesgedanke primär mit dem Heilsstreben des Menschen und dem Heilsweg in Zusammenhang gebracht wird; auf der anderen Seite ist bei diesem modus procedendi der Eudämonismus, das heißt die Auffassung Gottes als des Seligkeitsgaranten des Menschen, fast unausweichlich. Fragt man nach der Ursache dieser Umwandlung der Methode, so ist man geneigt, an die Mystik zu denken. Vom Persönlichen abgesehen, führt darauf nicht bloß der Begriff der fruitio Dei und die Behandlung der Frage, ob in jeder Kreatur die Spur der Trinität vorhanden sei, sondern vor allem auch die Betonung der negativen Begriffe in der Gotteserkenntnis, da wir ja von Gott keine absoluten und adäquaten Begriffe haben. 2) Die natürliche Theologie ist gefallen; der trinitarische Gottesbegriff wird nicht mehr von der philosophischen Gotteserkenntnis geschieden, sondern im Anschluß an die Frage nach der Spur Gottes in den Kreaturen, im Ganzen ungetrennt, behandelt. Diese Anordnung ist der Ausdruck für den Grundgedanken, daß die Gotteslehre an keinem Punkt dem Verstand zugänglich ist, sondern von Anfang bis zu

Ende auf dem Glauben beruht. Nicht bloß die Trinität ist „übernatürlich“, sondern auch die Auffassung Gottes als der prima causa und des ultimus finis. Wir sehen lediglich, daß die zweiten Ursachen wirken, wir glauben aber an die Allgewalt der ersten Ursache. Mag nun auch die nominalistische Gotteslehre die Wendung vom Griechisch-Intellektualistischen fort zum spezifisch Okzidentalisch-Heilsmäßigen hin bedeuten, mag auch etwa die Identifizierung der Liebe mit dem heiligen Geist die Überwindung der alten substantialen Metaphysik einleiten, so ist es doch auch nicht fraglich, daß die Gottesidee, in welcher der Schöpfungsgedanke verflüchtigt wird, entleert und in die Ferne gerückt wird, und daß die theologischen Begriffe in der Gefahr stehen, Reflexe der Haltung der menschlichen Seele zu werden. Gerade dies Letzte tritt nun aber bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hervor, die, entsprechend der nominalistischen Stellung zu der Universalienfrage, als Spiegelungen unseres sich ändernden Bewußtseins von Gott gefaßt oder aber als auf Zeitliches bezogene Zeichen für eine und dieselbe Sache gedacht werden. So bleibt für Gott selbst wesentlich nichts anderes übrig als die Behauptung seiner Einheit. Und wieder verbinden sich die logischen Konsequenzen des Nominalismus merkwürdig mit den Tendenzen der Mystik in der Gestaltung des Gottesbildes: Gott ist der Eine, Unzugängliche, Unbekannte; und die Aussagen, die wir über ihn machen, sind Namen, die wir, der eigenen Seelenstellung entsprechend, dem Unbegreiflichen beilegen. Es ist der unbekannte Gott des von der Mystik beeinflußten Nominalismus, dem Luther gegenüber gestanden hat.

Dieser Eindruck von dem Gottesbegriff Biels wird zunächst noch verschärft durch die Akzentuierung des Willens in Gott und durch seine Ausführungen über die potentia dei absoluta. Der unbegreifliche, allmächtige, göttliche Wille hat die moralische und logische Ordnung der Welt willkürlich als solche gesetzt und legitimiert; er selbst ist schlechterdings an keine Ordnung gebunden. In diesem Gedanken drückt sich diejenige Tendenz der christlichen Frömmigkeit aus, für die das Nichterreichtwerden Gottes durch Denken und Glauben, sein sich nicht Erschöpfen in den von ihm gewollten Ordnungen und Offenbarungen wesentlich ist. Und so sehr diese Gedanken schließlich dazu geführt haben, die natürlichen Mächte des wirklichen Lebens als die entscheidenden Bewirker des entgotteten

Lebens zu verstehen, so sehr haben sie im Gegensatz dazu ursprünglich die Regellosigkeit und Unbegreiflichkeit des Lebens unter die ungebundene, aber allumfassende Kraft Gottes stellen wollen.

Aber neben dieser Tendenz steht unverbunden, aber schließlich doch entscheidend, die andere, die Gott innerhalb der von ihm gegebenen Ordnungen und Gesetze glaubt erreichen, ja bestimmen zu können, für die also die Voraussetzung notwendig ist, daß Gott sich in den von ihm gewollten endlichen Formen manifestiert, so daß diese ihn tragen und damit selbst göttlich werden. Die Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen — man könnte sie auf die Formel Macht und Moral bringen — zeigt sich deutlich in der Diskrepanz zwischen dem absoluten göttlichen Willen, durch dessen Setzung das Gute erst gut wird, und zwischen dem Moralismus der Heilsordnung, in der die Prädestination immer wieder durch den Gedanken von der Präscienz der Verdienste und der Zuteilung der Gnade innerhalb der kirchlichen Ordnung abgestumpft wird. So bekommt die Prädestination von vornherein eine kirchliche und moralische Wendung, die ihr an sich nicht eignet; und die Disposition des freien Willens auf die Gnade de congruo wird letzten Endes der göttlichen Allwirksamkeit entnommen. Prädestiniert wird also nur der, von dem Gott vorher weiß, daß er den bonus motus seu usus liberi arbitrii aufbringt, und daß er deshalb von der Gnade in das kirchliche Leben hineingenommen wird. Damit ist die Wahl Gottes ein in der Ewigkeit vorweggenommenes Urteil über das zeitliche Verhalten der Kreatur, durch welches aber dies Verhalten selbst nicht bestimmt wird; die Prädestination ist auf die Präscienz reduziert und so aufgehoben; der rationale Moralismus mit seinen intellektualistischen Konsequenzen ist stärker als die Empfindung für die irrationale Absolutheit Gottes. Und der unheimliche Hintergrund des Ganzen bleibt der im Kreis verlaufende Gedanke, daß auch die Allmacht Gottes unbeweisbar bleibt und sich allein dem Glauben erschließt, daß dieser Glaube bestimmt und möglich wird durch die kirchlichen Autoritäten, die ihrerseits wieder ohne den Glauben nichts sind.

3. Die Gottesanschauung Taulers, die letztlich nur aus seiner Auffassung des sittlich-religiösen Prozesses zu verstehen ist, ist doch immer wieder durch metaphysische und mystisch-theologische Einwirkungen bestimmt. Ich kann hier nur einige Stichworte angeben,

welche die metaphysischen Motive verdeutlichen mögen: die Auffassung der Wiedergeburt als der Überformung mit dem „uberweselichen wesende“, die die Zerstörung der alten Form voraussetzt; die Idee von dem Einen, das in das Viele auseinandergegangen ist, und von dem Vielen, das in das Eine, den Ursprung, zurückkehrt; die Verdeutlichung der Vereinigung durch die Begriffe Leiden und Wirken, Leere und Fülle, Anfang und Ende; die Anschauung von der Wiedergeburt nicht bloß als des Abbildes, sondern als der Wirkung metaphysischer innertrinitarischer Vorgänge; die Deutung der neuen Geburt als des Bewußtwerdens Gottes im Seelengrund, das Tauler aber noch nicht als ein Zu-sich-selbst-kommen Gottes in uns versteht; das Verständnis der imitatio Christi — und die Beziehung auf Christus unterscheidet, von Tauler scharf betont, seine Frömmigkeit von derjenigen des „freien Geistes“ — nicht bloß als der ethischen Nachfolge Christi, sondern vor allem als der mystischen Formung und Gestaltung unseres Lebens nach dem „Sohn“, so daß er in uns geboren wird, stirbt und aufersteht, kraft des realen metaphysischen Zusammenhangs zwischen Urbild und Abbild; die Veranschaulichung des Gotteserlebnisses durch den Begriff des „Blicks“, der sich doch von der „intellektualen Anschauung“ im deutschen Idealismus durch die theozentrische Bestimmung des Begriffs und durch seine ethische Note unterscheidet. Auch der an Luther erinnernde Gedanke, daß Gott selbst in dem entselbstigten Frommen wirkt, sich in den jetzt erst wertvollen Werken krönt und so seine „Ehre“ gewinnt, muß als unmittelbare Konsequenz aus der Idee von der unio mystica angesprochen werden, die trotz ihrer substantialen Bestimmtheit nur in Kampf, Leiden und Demut als wahrhafte militia Christi lebendige Dauer gewinnen kann.

Aber die mystisch-theologische Metaphysik rankt sich bei Tauler um das religiös-ethische Urgestein. Wenn man die Frage nach dem Weg zu Gott bei Tauler stellt, so kann die Antwort nur lauten, daß es ein Passionsweg ist, auf dem wir zu Gott kommen. Im Leiden sucht uns Gott; die Not ist der „Ort Gottes“; ja, die Sünde muß „gros geachtet“ werden — man denkt an Luthers magnificare peccatum —, damit wir uns in der Reue von dem abkehren, was wir lieben, und im stillen Grund Gott finden. Alles Lebendige wird aus der Not und im Leiden geboren. „Got grüsse

dich, bitterre biterkeit, vol aller gnaden." Es ist eine merkwürdig tiefsinnige Lebensanschauung, die sich in dieser Verherrlichung des Leidens auswirkt, die — an der Passion Christi orientiert — Gottes Wirken als den Gegensatz zum Wirken der Welt versteht, und die etwas davon weiß, daß Gott der Gott der Armen, Demütigen und Gelassenen ist, daß Gott der verborgene Gott ist, der gegen die Vernunft und gegen den Augenschein wirkt. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in dieser Tiefe über alle Einzelheiten hinweg nicht bloß Analogie, sondern auch Verwandtschaft mit Luther besteht. Und unterstrichen wird dieser Eindruck durch die Polemik Taulers gegen die asketischen Leistungen und gegen die Selbstgeltung der guten Werke. Leiden ist nichts Selbstgewähltes, sondern Geschick; gute Werke ohne Gott sind Lüge; gut ist nur, was Gott selbst wirkt; sittliches Handeln ist gottvolles Handeln. Gewiß, das wird gelegentlich bis in die mystische Indifferenz hinein übertrieben; aber wie Nächstenliebe bei Tauler ohne Klauseln Menschenliebe ist, so ist die Dankbarkeit gegen Gott, in der der Mensch dem Nächsten das wiedergibt, was er Gott nicht geben kann, der Hebel für sein sittliches Leben. Dieser Frömmigkeit, die alle Ichsucht als den Todfeind bekämpft, entspricht nicht bloß eine Ethik der Lustlosigkeit — was gegen die Neigung geht, ist gut — im Stil der späteren spanischen Mystik, aber auch des Pietismus und Kants, sondern auch ein tiefes Mißtrauen gegen alle Süßigkeit der Gotteserfahrung und gegen alle Wonnen der Gottesliebe, in der die Natur in ihrer Seligkeit heilig-unheilige Lust und nicht Gott empfängt. So ist die heilige „Dürre", zu der die berühmte resignatio ad infernum, das heißt das Aufgeben Gottes um Gottes willen oder der Verzicht auf die Seligkeit zugunsten der demütigen Gelassenheit, gehört, für Tauler eine besonders gesegnete Station auf dem Weg zu Gott.

Und doch ist der Gegensatz gegen Luther unverkennbar. Einmal ist das Entwerden schließlich doch etwas Künstliches und Technisches, indem der Mensch in einer ungeheuren Willenskonzentration die Beziehungen zu den Kreaturen und zu sich selbst durchschneidet, damit Gott sich in das Nichts ergießen und in ihm neues Leben schaffen kann. Es ist die „mystische Theologie" mit ihren Regeln, traditionellen Vorstellungen und mit ihrer Technik, die Luther von Tauler scheidet. Sodann bringt es die mystische Theorie vom Seelengrund mit sich, daß die Idee vom Gegensatz zwischen Mensch und

Gott zugunsten der metaphysischen Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott im tiefsten Grund sozusagen abgeplattet wird. Das Ich muß zugrunde gehen, aber das Ich ist in seiner feinsten punktförmigen Reduktion das Organ Gottes, in dem die Menschwerdung Gottes sich vollzieht, deren Wissen die Gottwerdung des Menschen bedingt. Tauler denkt eben von der Kreatur und nicht von der Sünde aus. Bei Luther aber ist der „ganze Mensch“, und auch sein Geist, sofern er nicht von Gott bestimmt ist, „Fleisch“, wie umgekehrt der „ganze Mensch“, d. h. auch sein Fleisch, in dem Gott regiert, „Geist“ ist. Schließlich ist dementsprechend der Anfang, das Aufstehen, die Abkehr von dem, was vor Augen ist, oder die Empfänglichkeit bei Tauler Sache des Menschen. Das katholische facere, quod in se est, hat er trotz der Betonung des göttlichen Allwirkens nicht überwunden; und die Idee von der imitatio Christi ist bei ihm, wie nicht selten, die Brücke zur „Kirchlichkeit“ geworden.

Diese beiden Elemente, das metaphysische und das soteriologische, wirken sich in der Gestaltung des Gottesbildes aus. Das „natürliche Licht“ sagt dem Menschen, daß es einen Gott gibt; aber erst die „minnencliche begerunge“, in der wir Gott und nicht seine Gaben suchen, stellt die Beziehung zu Gott her. Jedoch die letzte Verwurzelung der Gotteserkenntnis liegt im Metaphysischen; wir sollen „Gott suchen durch sich selbst“, das heißt wir suchen ihn nur recht, wenn er selbst uns gewissermaßen entgegenkommt und im Seelengrund Hochzeit macht. Diesem Ansatz entspricht die starke Betonung der göttlichen Wirksamkeit. Taulers Gottesgedanken ist nicht durch die Seinsmetaphysik bestimmt. Gott, der „uberweselich“ und „uberbekentlich“ ist, — also nicht gegenständlich —, ist „ein luter wurken“, das heißt der actus purus; und alle Kreaturen — Himmel, Sterne, Gras, Blatt, Mensch — sind wirklich, sofern die göttliche Lebenskraft in ihnen wirkt; wir geben ihm aber die „Ehre“, wenn wir uns seinem Wirken „lassen“ und auf dies allein vertrauen. So kann Gott als das Nichts, als die Finsternis oder die Wüste bezeichnet werden; so kann er auch der „verborgene“ oder der „unbekannte“ Gott genannt werden. Wieder wird hier die Beziehung zu Luther sichtbar. Aber bei Tauler tritt nun doch der Gedanke an den im Gegensatz und im Leiden schaffenden und darum der Vernunft verborgenen Gott zurück hinter dem nur durch Negationen zu bestimmenden Areopagitischen Gott, der eben des-

halb „verborgen“ und „unbekannt“ ist. Die Differenz dürfte zutiefst in der Beziehung auf den Offenbarungsgedanken liegen. Der „verborgene Gott“ Luthers ist der im Gegensatz wirkende Gott der Offenbarung; der „unbekannte Gott“ Taulers ist der Gott, der jenseits aller Offenbarung in der dunkeln Unzulänglichkeit seines Nichtgegenständlichseins thront. Es liegt auf der Hand, daß mit diesem Gottesbegriff die Realität der göttlichen Eigenschaften unvereinbar ist. Gewiß, Tauler spricht ergreifend von der „unbegriffenlichen miltikeit Gotz“, von seinem strengen Urteil und von seiner unbeweglichen Gerechtigkeit; er weiß auch von dem „ewigen rat“, den Gott auch über die kleinen Schicksale des Menschenlebens gehabt hat. Aber in der „Wirklichkeit“ gibt es nichts als „ein luter blos einvaltig Got“. Das „Eine“, nicht als ruhendes Sein, sondern als wirksame Lebenskraft gedacht, das ist der Gott Taulers. Persönliche Züge gewinnt das Absolute, das auch hier farblos, „grau in grau“ gezeichnet ist, durch seine Beziehung auf Christus, in dem die in der innergöttlichen Theogonie entstandene zweite trinitarische Person göttlich-geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Hier ist Gott vorstellbar geworden, aber über der Vorstellung und über dem Vorbild steht auch hier die Form des „wiselosen“ Seins und der unbildlichen Erkenntnis.

II.

1. Auch die Darstellung der Lutherschen Gottesanschauung wird mit einer Diskussion seiner philosophischen und religiösen Motive einsetzen müssen, wenn man die Frage, wie er zu seinem Gottesbegriff gekommen ist, beantworten will. Es wäre an sich verlockend, die Stellung Luthers aus der Schilderung seines Gegensatzes gegen Erasmus herauswachsen zu lassen; man könnte da miteinander konfrontieren zwei Wahrheitsbegriffe — die zeitgeschichtlich und ethisch bedingte, relative Wahrheit, der schon bei Erasmus die Akkomodationstheorie für die Probleme des Neuen Testaments entspricht, und die absolute Wahrheit, die, im Leiden der Religion erlebt, Ganzes gibt und verlangt —; zwei Bildungsbegriffe — wissenschaftliche Erudition und menschlich-geschichtliches Verstehen auf der einen Seite; Geist, der in Gegensatz tritt zu aller literalen Bildung und die res und nicht die sermones im Auge hat, auf der anderen Seite —; zwei Denkmethoden — die psychologische und die metaphysisch-theolo-

gische —; zwei Willensbegriffe — der Wille als Wählen und der Wille als Trieb —; und zwei Bibelverwertungsweisen — die Schrift als die von den Vätern interpretierte und im Lauf der Geschichte immer klarer werdende historische Urkunde, und die Schrift als die vom Geist erschaute, das Geschehen deutende und die Geschichte scheidende Kraft des Geistes; denn spiritus in litera latet und vita sine verbo incerta et obscura —; man könnte ferner die eigentümlich historische Art des Erasmus, zu denken, herausarbeiten, für welche die dogmatischen Probleme sofort zu dogmengeschichtlichen Meinungen werden, und man könnte darauf hinweisen, wie gerade der neue Historismus die Brücke zwischen dem menschlich-universalen Relativismus des Erasmus und seinem von der Mystik berührten moralisierenden Katholizismus geworden ist. Aber der enge Rahmen, der einem Vortrag gesetzt ist, empfiehlt, den direkten Weg zu gehen und sich hier mit diesen programmatischen Andeutungen zu begnügen.

Ich möchte dreierlei zur Charakteristik des philosophischen Denkens Luthers hervorheben: 1) Ein starker Realismus. Luther hat es betont, daß nicht unser Vorstellen und Meinen die Dinge macht, sondern daß dies selbst richtig oder falsch ist, je nachdem, ob es die Dinge trifft oder nicht. Denn die Dinge sind — und hier liegt der eigentliche Gegensatz gegen Aristoteles — überhaupt an sich unbegreiflich. Mit der Kausalbetrachtung, wie sie der die Erscheinungswelt mit den Kategorien Wirkung und Ursache bearbeitenden Weltweisheit liegt, kommt man, zumal auf theologischem Gebiet, nicht weiter; und wahre Prophetie hat kein menschliches Argument und keine menschliche Erfahrung. Man könnte also sagen, daß nur ein Akt des Willens oder — besser — des „Geistes“ die Realität der Dinge zu erschließen vermag. Und auf der bewirkten Anerkennung eines Tatbestandes ruht das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Das erste ist überall im Leben das Leiden, das fieri; und am Anfang auch der Erkenntnis steht das Beeindrucktwerden, das aus dem Nichts zum Sein Gemacht werden. Es liegt auf der Hand, daß diese Ideen mit Luthers religiöser Grundanschauung in naher Verbindung stehen. So „macht“ das Gesetz den Menschen, das heißt es ist die Lebensform, die ihm Bewußtsein und somit geschichtliche Existenz verleiht. Aber auch das andere Zentrale ist gerade in diesem Zusammenhang zu betonen: Non enim justa operando justi efficimur, sed justi essendo justa operamur. Ergo sola gratia justificat.

2) Luther denkt das Leben des Menschen und des Frommen in steter Bewegung, weshalb ihm schließlich die poenitentia als die Lebensform des homo religiosus erscheint; hier übt der Mensch, Sünder und gerecht zugleich, die militia Christi, in der auch das Leben des Gerechtfertigten besteht. Bewegung, Kampf, Überwindung und Überwältigung, das ist das Leben auch für den, in dem Gott lebendig ist. Peccatores in re, justi autem in spe; partim justi, non toti, das sind einige Formeln, in denen Luther seine Erkenntnis zusammenfaßt. Mit dieser Grundstimmung ist es gegeben, daß Luther die alte substantiale Metaphysik, die in die Auffassung Gottes, des Menschen und des Sakraments hineinschlägt, durch eine dynamistische Betrachtungsweise ersetzt hat, der die Akzentuierung des Willens, der gratia efficax, des Urteils auf seiten Gottes und des Menschen, der Vergebung und der Nichtanrechnung, des Glaubens und des Hoffens als der Formen des religiösen Habens entsprechen. So sind die alten theologischen Begriffe in ein neues dynamistisches oder funktionelles Weltbild übertragen worden, das sich im Wirken der Kräfte realisiert.

3) Der Transzendentalismus, der sich aus einer Umbildung nominalistischer Tendenzen erklären dürfte. Der Glaube, das Geschenk Gottes, durch das allein wir Gott haben, drückt die Stellung aus, die Gott zu uns einnimmt. Die Frommen im Himmel glauben an den gütigen Gott, die Bösen in der Hölle, die doch von Gott nicht los können, an den zornigen Gott. Und ihr Glaube täuscht sie nicht. Ut credunt, ita habent. Der Glaube wird hier als die Funktion gedacht, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch realisiert, und außerhalb welcher es ein solches Verhältnis überhaupt nicht geben kann. Das ist nicht im Sinn eines „Schaffens" durch menschliche Einbildung und erst recht nicht im mystischen Sinn eines Werdens Gottes im Menschen gemeint, sondern so, daß wir an sich und tatsächlich Sünder sind, aber vor Gott es glauben müssen, daß wir es sind, um spiritualiter fieri peccatores; Gott ist in sich selbst gerecht und gütig, aber wir müssen das von Gott gegen alle Vernunft glauben, wenn seine Liebe und Gerechtigkeit die unsere werden soll. Das innere Wesen Gottes wird damit natürlich nicht betroffen, aber nach außen hin, in den Menschen, muß er durch den Glauben, dessen Voraussetzung die Zerstörung der menschlichen Geltung ist, anerkannt werden; denn das ist Gottes Ehre, daß er das, was in

ihm ist, nach außen wirklich werden lassen kann. So kann Luther sagen: Deus est mutabilis quam maxime. Patet, quia justificatur et judicatur ... Qualis enim unusquisque est in se ipso, talis est ei Deus in objecto ... Verum haec mutatio extrinseca est. Es liegt auf der Hand, daß diese Betrachtungsweise auch die eine Linie in der Lutherschen Rechtfertigungslehre beeinflußt, wie sie aus den Formeln: „Wir rechtfertigen Gott durch den Glauben" oder „Glauben und Gerechtigkeit Gottes sind identisch" hervorblickt. Hierher gehören aber auch Gedanken wie der, daß das von Gott gewirkte spiritualiter fieri peccatorem die menschliche Haltung ist, in die Gott zu seiner Ehre hineinwirken kann, oder wie der, daß wir Gott, der im Gegensatz handelt und uns in seiner Liebe erschreckt, bejahen müssen, wenn er uns Freund und „Vater" werden soll. Gott wird uns gegenüber gut, wenn sein Gutsein von uns aus dem Gegensatz spiritualiter erkannt und das heißt geglaubt wird. In der Erkenntnis seiner Güte, die er selbst bewirkt, wird der an sich gute Gott für uns gut. Dementsprechend werden auch die Eigenschaften Gottes nicht an sich selbst, sondern in Beziehung auf uns bestimmt, und zwar, unter originaler Durchbrechung des nominalistischen Ansatzes, so, daß Gott mächtig oder gerecht ist, nicht weil er uns so erscheint, sondern weil er uns mächtig oder gerecht macht. Der letzte Grund dieser Gedanken scheint mir eine philosophische Anschauung zu sein, welche die Realität der Ideen nicht als solche, sondern nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewußtsein anerkennt. Es gibt also keine Religion und kein Recht an sich; Ideen ohne Menschen sind ein Traum. Die Verheißung Gottes wäre nichtig, wenn nicht der Mensch da wäre, der sie glaubte. So sind promissio und fides Korrelatbegriffe; und wie das Wort den Glauben braucht, so sagt es, was Gott getan hat; es deutet das Geschehen; es macht die Geschichte zur Heilsgeschichte, und es macht das Einst zum Jetzt, indem es das Heil austeilt, das im Glauben unser persönlicher Besitz wird.

2. Wenn wir dazu übergehen, die religiösen Motive der Theologie Luthers aufzudecken, so möchte ich glauben, daß der Grundgedanke, der einem auf Schritt und Tritt entgegentritt, der Gedanke von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch ist. Deus verax, homo mendax. Und zwar ist das nun nicht einfach im Sinn der logischen oder dialektischen Trennung der

beiden zu nehmen, sondern so, daß auch Gottes Wirken in der Welt sich gegen den Augenschein, gegen die Vernunft und gegen das Geltende vollzieht. Deshalb ist dies Wirken „verborgen“, und spiritualis hat Luther gelegentlich mit „verborgen“ wiedergegeben. Abscondita coram Deo sunt clara coram mundo et econtra. Es ist also Luthers Anschauung vom Wesen des Geistes, die, vom Begriff der Sünde konzipiert, in seiner Grundidee vom Wirken Gottes im Gegensatz sich ausdrückt.

Das ist die Natur des göttlichen Willens, daß er vollendet, wenn er zerstört, daß er lebendig macht, wenn er tötet, daß er rettet, wenn er richtet. Die destructio bedingt die donatio; unter dem Zorn verbirgt Gott seine Barmherzigkeit, — er zürnt uns am tiefsten, wenn er uns nicht zürnt und uns äußerliches Glück und Behagen schenkt —, er erhört uns in der contraria operatione nostris cogitationibus. So hat es Gott mit Christus und allen dessen Heiligen wunderbar gemacht, daß er sie mit ganzem Willen das tun ließ, was sie am wenigsten tun wollten. Das, was man nicht will, mit ganzer Kraft wollen, das ist Gottes Wille und Wirken. Schwachheit, Leiden und Verfolgung, das ist die Kraft Gottes, durch die er rettet, richtet und scheidet. Elegit enim infirma, ut confundat fortia. Und die Armen, Demütigen und Verachteten sind Gottes Kinder, die in seiner Kraft wirken. Das ist das große Entweder-Oder, vor dem wir stehen: Entweder die Weisheit und Kraft Gottes ist Torheit und Schwäche vor der Welt, oder die Weisheit und Kraft der Welt ist Torheit und Schwäche vor Gott. Es ist eine ganz antihumanistische Lebensanschauung, die hier vorliegt; nirgends ist die Entfaltung des Menschlichen zu seiner Blüte das Ideal, sondern die Umkehrung des Menschlichen, der Bruch mit dem Geltenden, die Verfolgung durch die Welt, das ist die Signatur Gottes im Leben.

So singt Luther das hohe Lied der Demut, der Trübsal und der Sünde. Die Trübsal oder die Anfechtung zeigt und offenbart, was am Menschen ist; sie ist die große Probe Gottes am Menschen und sein Erziehungsmittel, durch das er den Menschen über die natürliche Selbstliebe weg zur „reinen“ Gottesliebe führt, in der der Mensch Gott um seiner selbst und nicht um seiner Gaben willen liebt. Die Anfechtung gehört zum Christentum, und es gibt kein anderes Zeichen der Gnade als das dem Propheten Jonas ge-

währte, drei Tage in der Hölle zu sein. Deshalb soll der Mensch sich freuen, wenn er leiden darf, und wenn Gott das Gegenteil davon tut, worum er ihn bittet. Nur wo Demut ist, Verwerfung seiner selbst und das Nichts, ist die Anerkennung Gottes und die Offenbarung seiner Ehre möglich. Die Voraussetzung aller dieser Gedanken ist dies, daß die Selbstsucht das Wesen des Menschen ausmacht, und daß sie so tief reicht, daß sie auch das gute Handeln zur Sünde macht. Auch die Sünde gehört also in den Heilsweg hinein. Das heißt nicht, daß man sündigen soll, um zu Gott zu kommen, sondern daß man daran glauben soll, daß der Mensch in seiner egoistischen Concupiscenz — sie ist die eigentliche Sünde, und die Tatsünden sind erst die vom Teufel bewirkten Früchte der Sünde — nichts anderes als sündigen kann und in seiner Existenz ein Widerspruch gegen Gottes Willen ist. Das heißt an die Sünde glauben oder magnificare peccatum, wissen, daß man gegen Gott ist und nicht aus eigener Kraft für ihn sein kann. Freilich nur der ist zu diesem Glauben fähig, der schon „im Guten jenseits des Bösen hingestellt" ist; so ist die Erkenntnis der Sünde das Werk des barmherzigen Gottes, der uns durch den Widerspruch gegen sich und im Gegensatz zu uns zu sich selbst führt. Confiteri peccatum et esse justum idem sunt. In diesem Sinn ist die Sünde wirklich der Ort Gottes, und der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist die Voraussetzung für ihre Vereinigung. Ja, auch im Wiedergeborenen bleibt die Sünde ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis. ... non enim ad ocium vocati sumus sed ad laborem contra passiones.

Dasselbe Gesetz des Gegensatzes zeigt sich in den Heilsmitteln, die Gott gebraucht. Der Gott, der in die Tiefe führt, um zu erhöhen, der verdammt, was die Menschen groß machen, und erwählt, was sie verurteilen, ist in dieser seiner Art anschaulich und offenbar geworden am Kreuz Christi; dort, wo er sein opus proprium, quod est primum et exemplar operum suorum, ausgeführt hat, als er Christus sterben ließ, den er so verherrlichen wollte. Ja, Christi ganzes Leben hat sich im Gegensatz vollzogen; Armut, Schmach, Kreuz und Tod hat er erwählt und die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht; durch Torheit hat er die Weisheit, durch Schwäche die Macht, durch Tod das Leben, durch das Gute das Böse überwunden. So hat Christus den verborgenen Gott ent-

hüllt, die Herrschaft des Teufels und der Sünde aufgedeckt und die Selbstgeltung des Menschen, seine Substanz oder Qualität, aufgehoben. Das ist das Mysterium der Inkarnation, daß in Christus Gott mit allen Schätzen der Weisheit selbst verborgen ist und zugleich offenbar, daß er Gott und Mensch ist, tot und lebendig, sterblich und unsterblich, so daß in ihm allein die Gegensätze nicht bloß erscheinen, sondern zugleich aufgehoben sind. Gewiß, in diese Gedanken wirkt auch das Augustinische Schema von der forma dei und der forma servi hinein — die Gottheit Christi ist sein „Antlitz", seine Menschheit ist sein „Rücken" — und erst der heilige Geist hat die clarificatio Christi, das heißt die Anerkennung und Offenbarung der im Fleisch verhüllten Gottheit bewirkt. Aber nach Gottes Statut hat sein Blut die Versöhnung Gottes bewirkt, so daß Gott die Menschheit erhört, die er vor Christus vergessen zu haben schien; dank dem objektiven Werk Christi, der tat, was wir nicht tun konnten, gilt es hinfort: Cor accusator, deus defensor. Und ebenso ist es das Statut Gottes, daß er unsere Rechtfertigung nur im Glauben an Christus wirklich und unsern Verkehr mit Gott durch Christus allein vermittelt werden läßt. — In gleicher Art ist das Wort Gottes, gegen das allein sich der Widerstand der Kreaturen richtet, für die Welt Torheit und Lüge. Das Wort, im Anfang eingehüllt in Schatten und Figuren, ist als das Wort des Glaubens das verbum spiritus und absconditum, abbreviatum et consummatum. Nur der gefangene Intellekt und der demütig unterworfene Sinn kann es aufnehmen, und der Glaube ist wie die consummatio salutis so das vivum verbum abbreviatum. So ist das Evangelium die „eiserne Rute", unbeugsam und unbesiegbar, aber auch hart und konträr dem Fleisch, weil es Kreuz und Martyrium bringt, Kampf und Unruhen, Erlösung und Verstockung, weil es die Zuchtlosigkeit diszipliniert und die Hochmütigen demütig macht. Hinter den heroischen Gedanken Luthers von der dem Schwert vergleichbaren Scheidungskraft des Wortes, wie er sie gegen Erasmus formuliert hat, steht die Idee vom Geist, der verborgen ist vor der Welt und darum ihr entgegengesetzt, so daß das im Gegensatz wirksame Evangelium formaliter et realiter Gericht und Gerechtigkeit zugleich ist. — In dem gleichen Gegensatz lebendig hat Luther Geschichte und Kirchengeschichte vor sich gesehen. Wie das Menschenleben, so ist die Geschichte das Abbild

des großen jenseitigen Kampfes zwischen Gott und Satan. Als Kreatur Gottes, wenn auch als befleckte, muß auch der Satan wirken, obwohl in verkehrter Richtung; und der Widerstand steigert sein Wüten. So stehen sich die beiden Reiche, dargestellt in zwei Menschentypen: Kain und Abel, Esau und Jakob, Saul und David, Judas und Christus, in erbittertem Kampf gegenüber. Und es ist nicht möglich, Gottesreich und Kirche miteinander zu identifizieren; denn abscondita est ecclesia, latent sancti. Das grade ist Luthers Meinung, daß die Minorität, die reliquiae, die nicht für das Volk Gottes gelten, die verborgen und unsichtbar, weil spirituales in der großen Kirche sind, die wahre Kirche ausmachen. Die Wahrheit ist nicht bei den „großen Hansen“, sondern die Demütigen und Verfolgten sind die Erwählten Gottes. Christus usque hodie conspuitur, occiditur, flagellatur, crucifigitur in nobis ipsis. Bei der Minorität ist Gott; denn er setzt sich in der Geschichte durch gegen die menschliche Vernunft, und indem er immer den „Widerpart hält“. Ich kann das Bild hier nicht mehr im einzelnen ausmalen; nur darauf darf ich hinweisen, daß die Ideen der protestantischen Kirchengeschichtschreibung von den Zeugen der Wahrheit in dem allgemeinen Verfall und von dem Recht der verfolgten Minorität in Luther ihre Wurzel haben. Und hinzufügen möchte ich, daß Luther der Anschauung von einer gleichförmigen Entwicklung der Kirchengeschichte, sei es als Verfall, sei es als Entfaltung oder Fortschritt, fernsteht; er sieht vielmehr Abfall und Wahrheit gleichzeitig auf jeder Stufe der Kirchengeschichte, letztlich weil Gott ein verborgener Gott ist, der gegen den Augenschein und im Gegensatz wirkt.

Aber ich möchte hier noch zwei Bemerkungen einschalten, die für das Verständnis des Ganzen wichtig sein dürften. 1) Ich habe auf den Gegensatz Luthers zum Humanismus hingewiesen; alles Gute, was der Mensch ohne den Geist Gottes tut, ist egoistisch und deshalb sündig. Quid enim est universum genus humanum extra spiritum nisi regnum diaboli.... confusum cahos tenebrarum? Alles Natürliche — auch der menschliche Geist — ist Fleisch und deshalb Sünde. Es gibt nichts „Mittleres“. Am Anfang des religiösen Lebens steht der Bruch mit sich selbst, in dem sich der Durchbruch Gottes realisiert, ohne daß Luther den psychologischen Anknüpfungspunkt für das Wirken des Geistes sucht, was erst das

Anliegen Melanchthons und der Orthodoxie gewesen ist, die damit den Marsch in die Aufklärung begonnen haben. Der Mensch ist dabei passiv wie das Weib im Akt der Konzeption; wie die göttliche Kraft die Lebenskraft ist, die auch in den Gottlosen wirkt und sie reißt und treibt in ihrer allbewegenden Allmacht, so wirkt Gott auch in der einzigartigen Kraft seines Geistes, dessen totum negocium das ist, Wiedergeburt und neues Leben in seinen Geschöpfen. Aber wenn im Humanismus die Ethik in der Herausbildung des Ideals vom Menschen aus den natürlichen Keimen in ihm besteht, so ist doch auch bei Luther — nur eben durch den Bruch hindurch — das Ideal des sittlichen Lebens die Konstituierung des spiritualen, von Gott geführten Menschen. Das Urbild „Adam" steht bei beiden Typen im Hintergrund; und wenn man für das Erasmische Ideal die Formel „Restitution Adams" prägen kann, so für Luther die Formel „Neuschöpfung Adams". Auch in Christus ist nach Luther in der humilitas die humanitas „erfüllt". Wenn es die Aufgabe geistesgeschichtlicher Arbeit ist, die Eigenart des okzidentalischen Geisteslebens zu verstehen, so wird es nicht bloß auf die Differenzierung der einzelnen geschichtlichen Erscheinungen ankommen, sondern auch auf die Herausstellung des Gemeinsamen. 2) Es ist für Luther geradezu entscheidend, daß das Wirken Gottes sich so vollzieht, daß wir nicht bloß psychologisch mit ihm wollen und wirken, sondern so, daß wir auch seine Organe und Instrumente werden, durch die er predigt, tröstet und Barmherzigkeit übt. Man darf also den Gegensatz zwischen Gott und Mensch nicht verzerren. Gewiß, das ist der Grundgedanke Luthers, daß Gott und Mensch soweit geschieden sind, daß keine Brücke vom Menschen zu Gott geschlagen werden kann, daß Gott immer der Fremde ist, der nicht bloß die Sünde, sondern den Menschen in seinem gegensätzlichen Wirken zerstört. Aber so sehr die Trennung von Gott und Mensch die Voraussetzung der Lutherschen Rechtfertigungslehre ist, so sehr ist das Wirken Gottes durch den erneuerten Menschen das Ziel. Das gerade ist ja die Ehre Gottes, nach außen zu werden, was er innen ist. Man kann also sagen, daß die Zerstörung des Menschen durch Gott im Sinn des Gerichts im ganzen der Rechtfertigungslehre gerade den Zweck hat, das gnadenvolle Wirken Gottes in den und durch die zu seinen Organen und zu seinen cooperatores gemachten Menschen zu ermöglichen. Unter den ver-

schiedenen Gesichtspunkten, unter denen die Rechtfertigung gesehen werden muß, darf dieser jedenfalls nicht übersehen werden. Daß hier auch Luthers Anschauung vom Geist, die Geist konkret als „Geschichte" denkt, hineinwirkt, will ich nur andeuten. Man kann also sagen, daß Luthers Theologie im Sinn des kirchlichen Dogmas, das sich im Kampf mit der anderen Anschauung herausgebildet hat, die wie Arius und die Antiochener Unendliches und Endliches trennt, auf dem philosophischen Grundgedanken des Christentums beruht, daß das Ewige oder der Geist notwendigerweise und, ohne sich zu depotenzieren, zeitlich, sinnlich, Mensch und Wort werden muß. Es gilt also nicht nur: Finitum capax infiniti, sondern das infinitum stellt sich notwendigerweise in dem von ihm gewollten finitum dar. Ich meine also, daß hier der Zusammenhang Luthers im großen mit der Theologie des Katholizismus ebenso deutlich wird, wie seine Verbindung mit der christlichen Philosophie des deutschen Idealismus.

3. Man verbaut sich den Weg zum Verständnis der Begriffe des deus absconditus und des deus revelatus, wenn man von den scholastischen Begriffen der potentia dei absoluta und der potentia dei ordinata ausgeht. Der Begriff des deus absconditus tritt auch nicht etwa erst in de servo arbitrio bei Luther auf, sondern er ist schon in den ersten Vorlesungen über die Psalmen und über den Römerbrief als zentraler Begriff nachweisbar. Der Zusammenhang, in den der Begriff gehört, ist uns bereits deutlich geworden; es ist jene mit Luthers Geistgedanken gegebene Metaphysik des Gegensatzes, von der wir schon gesprochen haben. Gott ist der verborgene Gott, weil er aufbaut, indem er zerstört; weil er das erwählt, was die Welt verdammt; weil er in den Schwachen und Demütigen wirkt. Dem Begriff liegt eine ganz antiintellektualistische und irrationale Anschauung vom Leben zugrunde. Das Leben geht nicht auf; seine Entfaltungen und Werte sind nicht Gott; aber doch grade in diesem Leben, nicht einfach jenseits desselben, entfaltet sich unsichtbar und verborgen das Leben des Geistes, der im Gegensatz zu diesem Leben, aber mit seinen Mitteln und Geschehnissen baut und zerstört, schafft und vernichtet. Diese Tiefen und Geheimnisse sind der Vernunft nicht zugänglich; für sie ist Gott grausam, unbegreiflich und töricht. Aber der Glaube, der die wahre mortificatio des Eigensinns ist, findet sein Ziel in der Beziehung auf über- und

widervernünftige und verborgene, das heißt spirituale Objekte. So ist der Glaube des Herzens · großes Wagnis, indem er den Gott, der sich vor der Vernunft in seinem antirationalen Wirken verbirgt, als Gott erkennt, ihn als den gerechten, heiligen und gütigen Gott anerkennt, der in die Hölle demütigt, wenn er in den Himmel führt. Glauben heißt also an den verborgenen Gott glauben oder den verborgenen Gott anerkennen, das heißt den Gott bejahen, der überall in Natur und Geschichte, vor allem gerade in der Heilsgeschichte, im Gegensatz und gegen die Vernunft wirkt. Da die Spitze und Offenbarung dieses widervernünftigen Wirkens Gottes der Kreuzestod Christi ist, so fällt der Glaube an den verborgenen Gott mit dem Glauben an Christus im wesentlichen zusammen. So ist Glauben spiritualiter intelligere oder mit den Augen Gottes sehen oder den Geist haben; und der Glaube an den verborgenen Gott — das ist der Gipfel der Paradoxie —, das eben ist die Offenbarung Gottes. Das Kreuz Christi, seine Person und sein Wort, offenbart also den verborgenen Gott, der doch eben für den sich gehorsam unter das Kreuz Christi beugenden Glauben nicht mehr „verborgen“, sondern als der „verborgene“ offenbart ist. Das ist die echte Paradoxie der christlichen Religion: Christus als das eigentliche Werk des im Gegensatz wirkenden und deshalb als die Offenbarung des verborgenen Gottes.

Fragt man nach den Ursprüngen dieser Idee, so steht man vor dem Dilemma: die neuplatonische negative Theologie oder die Anschauung vom Kreuz Christi. Soviel ich sehe, sind aber die Motive bei Luther so eng verschlungen — vgl. etwa die Stellen W. 3, 124 und Rm. II, 219, 16 —, daß man über ein Sowohl als auch nicht hinauskommen kann. Gewiß, die Analogie zu Tauler, der intellektualistisch-spiritualistische Glaubensbegriff, der doch durch die Verquickung der „Verdunkelung des Intellektes“ mit dem „Gehorsam gegen Christus“ schon ganz früh eine amystische Färbung bekommt, das Lob der negativen Theologie des „seligen Vaters Dionysius“, die doch gleich aus der Tonart des *ὑπὲρ* in die der Vernichtigung und des Gegensatzes umgedeutet wird, all das spricht dafür, daß die Theologie des Areopagiten den Anstoß für die dann freilich sofort erfolgende schöpferische Umbildung der negativen Theologie gegeben hat. Auf der anderen Seite stehen alle die in den Relativsätzen angedeuteten Gegenwirkungen und

der Umstand, daß der Tod Christi und seine Auferstehung der tiefste und lebendigste Ausdruck für das Sein des verborgenen Gottes sind.

Die gleiche Gottesanschauung, die wir hier zunächst nach dem Psalmenkommentar gezeichnet haben, zeigt sich auch in der Vorlesung über den Römerbrief. Die Sünde ist es, die das geistige Wirken Gottes im Gegensatz bedingt. Aber wie das ganze Heilswerk ein exire Gottes ist, durch das er zu seiner Ehre als der in uns anerkannt sein will, der er in sich selbst ist, so ist Gott eben als der verborgene Gott in seiner Geistigkeit und in seinem Gegensatz der geoffenbarte Gott, sofern der Glaube ihn „erkennt", und damit die Ursache und Quelle unseres Heils. Die Nuancenverschiebung, die der Begriff des deus crucifixus et absconditus hier empfängt, hängt mit der starken Betonung der im Begriff der Wahl gegebenen Probleme zusammen, der ja auch die Akzentuierung des Statuts Gottes als der Ursache aller Wertungen und Geltungen auch in spiritualibus entspricht. So ist das Gericht Gottes jetzt ein „verborgenes Gericht", weil Gott die Menschen nicht nach der Befolgung oder Nichtbefolgung der von ihm doch gegebenen Ordnungen begnadigt oder verdammt, sondern nach der freien Wahl, deren göttliche Gerechtigkeit wir erst im Jenseits erfahren oder schauen werden. Auch in de servo arbitrio ist die alte Grundlage des Begriffes des deus absconditus deutlich sichtbar, und die Fortbildung knüpft hier zunächt wieder an den Gedanken der Wahl an, indem der unerforschliche, geheime und zu fürchtende Wille Gottes die Ursache ist, warum nicht alle der geoffenbarten Barmherzigkeit fähig sind. Seine Gründe kennen wir nicht; in ihre majestätische Tiefe einzudringen, ist uns verwehrt; er steht in unbegrenzter Freiheit jenseits der Gegensätze von Tod und Leben, aber er wirkt Leben und Tod und alles in allem. Sodann aber wird hier im Anschluß an die Idee vom Statut Gottes der Gedanke an das Wort Gottes wirksam. Gott hat in seinem Wort sich bekleidet und bekannt gemacht, und er will, daß wir zu seiner Ehre mit ihm, soweit sein Wort ihn sichtbar werden läßt, zu tun haben sollen. Das Wort Gottes ist der deus praedicatus oder incarnatus, in dem alle Schätze der Weisheit enthalten sind, freilich verborgen. So bleibt der deus incarnatus der deus absconditus, auch im Wort.

4. **Der andere große Problemkomplex im Gottesbegriff Luthers** kann durch die Frage „**Gott und das Übel**“ und „**Gott und die Sünde**“ umschrieben werden. Wie alles Leben, sofern es wirklich lebt und in Bewegung ist, Wirkung der göttlichen Urkraft ist, so ist die Wertung des Guten und die Geltung des Heiligen durch den göttlichen Willen gesetzt, der aber nicht als inhaltsleere Willkür gedacht werden darf, sondern der den Willenseinklang und die Willensfähigkeit der entselbstigten Kreatur mit ihm selbst bezweckt. Von hier aus gewinnt Luther den Ansatz zu einer kühnen Theodizee: Es gibt kein Übel für uns, sofern Gott es will, und sofern wir diesen göttlichen Willen bejahen. Ein Gedanke, mit dem Luther die resignatio ad infernum — sie steht bei ihm, im wesentlichen Unterschied zu Tauler, im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre und ist der dritte Grad der Zeichen für die göttliche Wahl — aufgelöst hat; wer sich ganz in den Willen Gottes geworfen hat, der ist nicht mehr außerhalb von Gott. So mündet alles in der Wahl. Electio et non justitia salvos facit. Prädestination und Präscienz fallen zusammen; denn Gott, dessen Gutheit darin besteht, daß er uns gut macht, kann nichts vorher wissen, ohne es nicht zugleich vorher zu bestimmen. So ist die Prädestination ein großer Trost, so wenig es im allgemeinen ein sicheres Zeichen, persönlich zu den Prädestinierten zu gehören, gibt. Der Trost besteht darin, daß unser Heil nicht in unseren schwankenden und unsicheren Verdiensten, sondern in Gottes unveränderlicher und reiner Wahl begründet ist. Der Prädestination entspricht die Reprobation, die kein Zulassen, sondern ein Werk Gottes ist. Die Verstockung geschieht deshalb wohl necessario, das heißt sie ist metaphysisch notwendig, niemals aber liegt bei ihr coactio oder psychologische Nötigung vor. Nullus coacte et invite est in peccato. Gott will das Böse nicht im eigentlichen Sinn, das heißt Gott tut nichts Böses, aber er will es so, daß der Satan oder der Mensch es tut. Gott macht aus dem Bösen Gutes, und die Bösen dienen seinen Erwählten zur Übung und Besserung. Wie Luther es einmal in seiner Frühzeit „concordando“ formuliert, Gott will das Böse, indem er sich vom Menschen zurückzieht und ihn dem Teufel überläßt. Aber trotz aller Einschränkungen, man darf es nicht übersehen, daß Gott es ist, der dem Teufel die verdiente Versuchung des Menschen anbefiehlt, wenn Gott auch nicht die Sünde,

sondern die Sünde als Strafe wollend im Auge hat, daß eben der Mensch zur Strafe weiter sündigen und der Sklave der niedrigen und schmachvollen Sünde werden soll. Auch hier wird es deutlich, daß Luther immer von der Erbsünde, der eigentlichen Sünde, aus argumentiert. Die Einreden gegen Prädestination und Reprobation mit dem Hinweis auf die Ungerechtigkeit Gottes und auf seine Urheberschaft der Sünde schneidet Luther mit dem Paulinischen Gleichnis von Ton und Töpfer und mit dem Gedanken ab: Ecce vox carnis: „mea, mea"; tolle hoc „mea" et dic: Gloria tibi Domine, et salvus eris.

Man kann von hier aus auch die zentrale Stellung abschätzen, die das Problem der Willensfreiheit für Luther hat. Die Erkenntnis der Werke und der Macht Gottes, an der wir die Gotteserkenntnis haben, hängt letztlich an der Beantwortung der Frage, wieviel Gott zu wirken imstande ist. Der Glaube an die Verheißungen Gottes ist nur möglich bei dem „notwendigen Vorherwissen" Gottes, das die Notwendigkeit des Geschehens bedeutet. Die Demut kann nur in dem erwachsen, der weiß, daß er aus eigener Kraft nichts tun kann, sondern daß Wollen, Wirken, Planen von Gott abhängen. Qui vero nihil dubitat totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit sed exspectat operantem deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat. Kann der Mensch aus eigener Willenskraft die Neigung zum Bösen überwinden, dann sind Christus und Gott, Gnade und Geist nicht mehr notwendig, dann stürzen Evangelium und Christentum zusammen. Man wird zutiefst aus allen diesen Argumenten die metaphysische Art der Religiosität Luthers heraushören müssen; es ist eine Frömmigkeit, die über Bewußtsein und Geschichte in den Kosmos gestellt ist, die davon weiß, daß letzten Endes über den Menschen Mächte und Gewalten entscheiden, die jenseits der Vernunft nur im Besitz des Geistes, das heißt mit den Augen Gottes, geahnt werden können. So ist der menschliche Wille, der psychologisch stets frei bleibt, metaphysisch gebunden, das Reittier, um das Gott und Satan kämpfen; und gerade dieses metaphysische Bestimmtsein des Willens erhebt ihn über das bloß Triebhafte, so daß dieses Wollen niemals indifferent ist, sondern stets durch die übermenschlichen Mächte, die um uns kämpfen, in seinen Zielen bestimmt ist. Erasmus denkt Gott und Satan als weit entfernte und schläfrige Zuschauer jenes veränder-

lichen freien Willens, die ihn gehen lassen, wohin es ihm gefällt; dabei ist aber die reißende Aktivität der jenseitigen Gewalten übersehen, die das Schicksal des Menschen entscheidet. Die Allmacht Gottes besteht nicht darin, daß er vieles vermag, was er nicht tut — so wäre Gott lächerlich —, sondern darin, daß er alles macht. So ist Gott für Luther die allwirksame Lebenskraft, die auch dem Satan und dem Bösen Leben und Wirken spendet, freilich so wie der Reiter, der auf einem scheuenden oder dreibeinigen Pferd reitet: Gottes Wesen ist Aktion; Gottlose und Fromme werden von dem allmächtigen göttlichen Lebenswillen getrieben: Freiheit gibt es nur insofern, als Gott das von ihm Bestimmte und Gewollte frei geschehen läßt; und wie in Gottes Liebe und in seinem Haß nicht Akzidentien und Affekte stecken, so wirkt er auch an sich ohne uns, aber doch so, daß wir psychologisch mit ihm wirken, und daß er schließlich durch uns seine Werke treibt.

Wieder erhebt sich die Frage: Und das Böse? Das Böse, das Luther letztlich als die in sein Fleischlichsein hineingeschlungene genußsüchtige Freiheit des Menschen zu sich selbst denkt. Drei Gedanken kann man als für den reifen Luther charakteristisch da herausstellen: 1) Gott sieht anders als die Welt; und Gott ist anders als die Vernunft, die sich auch Gottes Wirken nicht jenseits des Justinianeischen Gesetzbuches oder der Aristotelischen Ethik vorstellen kann. Wie Gott totus incomprehensibilis et inaccessibilis rationi ist, so muß auch seine Gerechtigkeit von der menschlichen unterschieden und unbegreiflich sein. Und hier greifen alle die Vorstellungen ein von dem Gott, der im Gegensatz wirkt und in der Verhüllung sich offenbart. Was gibt es denn Schrecklicheres für die Welt als Christus und das Evangelium, und was ist in Wahrheit besser! Aber diese Geheimnisse durchschaut nur Gott und die, die mit seinen Augen sehen, das heißt die den Geist haben. Ja so widersinnig ist das Leben, daß gerade die Ungerechtigkeit hier das jenseitige Leben notwendig macht, in dem es dann endlich den Bösen böse und den Guten gut gehen wird. Wie diese Antinomie des Lebens — daß es dem Bösen gut und dem Guten schlecht geht —, die die Vernunft nicht löst, im Licht der Gnade behoben wird, so wird die Ungerechtigkeit, die im Licht der Gnade als Schuld Gottes bleibt, daß nämlich Gott die, die notwendigerweise Sünder sind, verdammt, im lumen gloriae als höchste Gerechtigkeit offenbar

werden. 2) Gottes Wille ist — und hier haben wir nominalistische Klänge — das Gesetz alles Lebendigen und das Maß aller Dinge. Fragt man also, warum Gott Adam fallen ließ, und warum er unsere Existenz auf diese Sünde gründete, während er doch Adam hätte bewahren und mit reinem Samen schaffen lassen können, so ist zu antworten, daß Gottes Wille das nur ist, wenn kein Gesetz und keine Ordnung über ihm steht. Non enim, quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit. Fragt man ferner, warum Gott den motus omnipotentiae auch in den Bösen wirksam werden läßt, so daß diese im Widerstand und in der Aktion geradezu noch böser werden, und wünscht man, Gott möchte das nicht tun, so ist die Antwort die, daß Das wünschen wünschen heißt, daß Gott wegen der Bösen nicht mehr Gott ist; denn Gott ist Wirken. Fragt man endlich, warum Gott die Bösen dann denn nicht zugleich wandelt, so ist man auf die Geheimnisse der göttlichen Majestät gewiesen. 3) Es steht also fest, daß Gott, der nichts ruhig sein lassen kann, auch in den Bösen wirksam ist. Die Bösen sind Instrumente der Allmacht Gottes, der sie für seine Ehre und für unser Heil verwendet. Abe rauch der Gute kann mit schlechten Instrumenten nur Schlechtes wirken. Hier ist nun freilich der in das Letzte führende Einwand unabweislich: Sind so nicht die Instrumente schließlich selbständig gegenüber der Allmacht? Ist nicht „das Böse" unerklärliches und freies Faktum in „den Bösen", die als Gottes Instrumente das Böse in Bewegung setzen? Da Luther in diesem von Gott auch gedachtem Zusammenhang die Sünde als Strafe denkt, und da er überhaupt die Erbsünde als die eigentliche Sünde ins Auge faßt, so muß hier das Problem auf die Tat Adams konzentriert werden. Und Luther gibt hier, wenn auch verhüllt und innerlich widerstrebend die Antwort, die im strengen Sinn allein möglich ist: Gott wollte, daß Adam fiel. Warum er das wollte, wissen wir nicht; aber wie sein Wille die Richtung auf Gott als gut und die Richtung auf das eigene Glück als böse gesetzt hat, so hat er es gewollt, daß Adam die falsche Richtung einschlüge. Auch hier ist das letzte die Antinomie; denn ist das Böse, das Gott will, noch böse?

5. Der dritte große Problemkomplex, der sich am deutlichsten in den Abendmahlsschriften niedergeschlagen hat, betrifft die Frage nach dem überwesentlichen oder nichtgegen-

ständlichen Gott und nach seiner Konkretisierung und Offenbarung. Auch hier werden übrigens die Grundgedanken der Lutherschen Gottesanschauung, wie ich sie herauszuarbeiten versucht habe, konserviert; nur daß der besondere Gegensatz, unter dem er schreibt, diese besondere Seite des Gottesproblems nachdrücklich in den Vordergrund treibt. In großartigen Worten, voll von religiösem Schwung, hat Luther die Aseität Gottes oder sein Nichtgegenständlichsein umschrieben; und so sehr er in diesem Zusammenhang gern von „Gottheit“ statt von „Gott“ spricht, so sehr steht doch dem Pantheismus die dynamistisch-spirituale Art entgegen, in der Luther die Allgegenwart Gottes als Allwirksamkeit denkt, und in der er die lokale Kategorie „in“ für Gott durch „über, außer, unter, durch und widder, herdurch und allenthalben“ überwindet. „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kürtzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler ... Ists ein unaussprechlich Wesen uber und ausser allem, das man nennen und dencken kan.“ „Wer weis, was ist, das Gott heist? Es ist uber leib, uber Geist, uber alles, was man sagen, hören und dencken kan.“ „Hat er nu die weise funden, das sein eigen göttlich Wesen gantz und gar ynn allen Creaturen und ynn einer iglichen besondere sein, tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger, denn die Creatur yhr selbes ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehet und drynnen ist, Aber keines yhn umbfehet und ynn yhm ist, solt der selbige nicht auch etwa eine weise wissen, wie sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und doch der selbigen keines were, da er ist. Ach, wir elenden menschen kinder, die wir Gott und sein thun richten nach unserm dunckel und meinen, er sey ein schuster oder taglöhner.“ Nirgendwo sagt Gott: „Ein stuck des hymels ist mein stuel, Ein stuck odder ort der erden ist mein fusbanck“, sondern: „Was und wo hymel ist, da ist mein stuel ... Und was odder wo erden ist ..., da ist meyn fusbanck ... Was kan odder wil Jesaia mit diesem spruch ..., das Gott sey wesentlich gegenwertig an allen enden ynn und durch alle creatur ynn allen yhren stucken und orten, das also die welt Gottes vol ist und er sie alle füllet, Aber doch nicht von yhr beschlossen odder

umbfangen ist, sondern auch zu gleich ausser und uber alle Creatur ist?“ Es ist also nicht bloß ethisch begründet, wenn Luther meint, die Auflehnung der Kreatur gegen Gott ziehe den Zorn aller anderen Kreaturen und der Gebote Gottes gegen diese Kreatur nach sich. Die Verachtung der Urkraft und ihrer Ordnung kehrt sich notwendigerweise gegen den Verächter, um ihn zu zerschlagen.

Wie wird nun dieser nichtdaseiende und alles Leben seiende Gott faßbar? Nicht ohne weiteres in seinem Wirken. Denn wie die Rechte Gottes nicht lokal oder substantial gedacht werden darf, sondern als „die gewalt Gottes selbs“, die „allenthalben ynn allen dingen“ ist, so sind auch die Eigenschaften Gottes, seine Gewalt, sein Angesicht, sein Geist und seine Weisheit, „alles ein Ding“; denn — wie es in einer an Tauler erinnernden Formulierung heißt — „ausser der creatur ist nichts denn die einige einfeltige Gottheit selbs“. Ich weiß wohl, daß es auch andere Äußerungen Luthers zur Lehre von den göttlichen Eigenschaften gibt, aber man wird diese nicht gering einschätzen dürfen, in der sich der Spiritualismus der Gottesanschauung mit dem Transzendentalismus der theologischen Kategorien verbindet. Nur innerhalb der Beziehung der Kreatur zu Gott, das heißt innerhalb der Offenbarung, kann von Eigenschaften Gottes die Rede sein.

Faßbar wird Gott also nicht in seinem Wirken, dessen Totalität sich doch allein dem Akt der das Ich vollendenden und über das Ich hinausführenden intellektualen Anschauung erschlösse; auch nicht einfach in einer Tat der freien oder notwendigen Selbstbegrenzung Gottes, in der sich das Ewige zeitlich offenbarte. Faßbar wird Gott, der allenthalben ist, für den Menschen in seinem Wort; und er wird das, weil er es so will. „Wie wol er überall ist ynn allen creaturen und ich mocht yhn ym stein, ym fewr, ym wasser odder auch ym strick finden; so will er doch nicht, das ich yhn da suche on das wort und mich yns fewr odder wasser werfe odder an strick henge; uberall ist er, er will aber nicht, das du überall nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu yhn nicht.“ Das Wort, das uns zeigt, wo Gott gefunden sein will, sagt uns aber zugleich, daß die Rechte Gottes, das ist sein Allwirken, sich uns zugute gebunden hat in der Menschheit Christi. „Ein anderes ist, wenn Gott da ist, und wenn er Dir da ist. Dann aber ist er Dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit

an und spricht: Hie soltu mich finden." Im Menschen Christus ist die „Rechte Gottes" gebunden: „Da findestu sie gewis, sonst soltu wol alle Creatur durch und durch lauffen, hie tappen und da tappen und dennoch nymmer mer finden, ob sie gleich da ist warhafftig, denn sie ist Dir nicht da."

Das also ist die transzendentalistisch gedachte Struktur der Lutherschen Gottesanschauung: Die alles wirkende Gottheit will vom Menschen in ihrem Wort gefunden werden; die Allmacht ist für uns nach ihrem Willen greifbar geworden im Menschen Christus.

Dreierlei möchte ich abschließend hier wenigstens noch berühren, was an sich zur Klärung des Ganzen noch genauer auszuführen sein würde. 1) Luther scheidet zwischen Gottes Werk und Gottes Wort. Das Werk Gottes, vor allem also die Versöhnung Gottes durch Christus oder die Geburt Christi und seine Erscheinung im Kind in der Krippe, ist nicht sinnlos; aber der Geist, in dem diese Tatsachen drin stehen, ist so tief und entgegengesetzt allem menschlichen Denken und Begreifen, daß das Werk Gottes ohne das Wort, wie es vom „Herzen" oder Glauben empfangen wird, verborgen und unfruchtbar bliebe. „Thu das wort weg: ‚Gott schuf hymel und erden', so wil ich gerne sehen, wer einen Gott habe odder wozu Gott nutze sey. Thu das Wort weg: ‚Christus, Gottes son ist unser Heiland', so wil ich sehen, wer Christum habe odder wem er nutze sey. Leiblich het man yhn wol, denn Gott und Christus wern dennoch da fur handen, wenn er gleich kein Wort davon liesse predigen, Aber wem hülffe es? ... Weil niemand wissen kund, das er etwas were." „Wenn er hette Christum lassen sterben und auferstehen und solch werck lassen bleiben verborgen und nicht verkündigen durchs wort, wem were es nutze?" So ist das Wort die von Gott selbst vollzogene „geistliche" Deutung und Erklärung der metaphysischen Geschichte, wie sie im irdischen Geschehen sich vollzieht, und wie sie dem Glauben und dem „Geist" sichtbar und vernehmbar wird, den Gott den demütigen Sündern nach seinem Willen gibt. Indem das Wort sich aber an die Menschen wendet und ihnen persönlich das göttliche Geschehen „austeilt", macht es die Vergangenheit zur Gegenwart und überwindet die Zeit; so macht es aber auch das „Fleischliche" „geistlich", das heißt die Geschichte zur Heilsgeschichte und statuiert unter „Blendung" der Vernunft ein Ver-

stehen im „Geist“. 2) Das ist der tiefste Gegensatz Luthers gegen Mystik und Humanismus, wie er sich im Kampf gegen die Schwärmer, Erasmus und Zwingli darstellt, daß jene alle Geist im rationalen Sinn und abstrakt als letzte und ausschließende Innerlichkeit gegenüber allem Leiblichen und Seelischen, das nichts mit Geist zu tun hat, nehmen; während Luther Geist wirklich, konkret und pneumatisch denkt, und das heißt, daß er „Fleisch“ auch in den höchsten Funktionen der natürlichen Vernunft erkennt; das heißt aber auch, daß der „Geist“ in der geschaffenen Welt niemals rein, sondern im Gegensatz des Endlichen, Geschichtlichen, gebunden, überwindend und überwunden — das ist verborgen —, sich manifestiert. Er ist nicht „an sich“ da, sondern im Wirken durch das Endliche, in dem er im Gegensatz erscheint. Die Schwärmer haben „den schwindel und fladdern geist, meinen, es muge da nichts geistliches sein, wo etwas leibliches ist . . ., So das widderspiel warhafftig ist, das der Geyst bei uns nicht sein kann anders denn ynn leiblichen dingen als ym Wort, Wasser und Christus leib und ynn seinen heiligen auf erden.“ Man kann den großen, die Geistesgeschichte durchwaltenden Gegensatz etwa auf die Formel bringen: Geist als Bewußtsein und Geist als Geschichte. 3) Mit diesen beiden Hebeln, dem Wort- und dem Geistgedanken, ist es möglich, die Christusfrage bei Luther und auch seine Abendmahlsanschauung anzufassen. Für beide ist dabei von höchster Bedeutung der Begriff des „Wesens“, dessen eigentümlich Lutherscher Sinn sich aber nicht aus der Analogie zur Scholastik oder zu Erasmus, sondern aus derjenigen zu Tauler erschließen dürfte.

Es ist nicht ganz einfach, bei dem Reichtum der Lutherschen Gedanken die Frage nach der Bedeutung seines Gottesgedankens in der Geschichte der Theologie zu beantworten. Einmal ist es nicht zu verkennen, daß Luther in den Zusammenhang der Entwicklung des abendländischen Geistes gehört, daß daher seine Gottesanschauung vom persönlichen Erleben jenseits aller philosophischer Kategorien aus bestimmt ist, ja daß sie gerade bei ihm sein Leben ausmacht. Von daher stammen letztlich die transzendentalistischen Züge seiner Theologie, deren Bedeutung auf der Hand liegt; aber dem steht auf der anderen Seite entgegen nicht bloß ein eigentümlicher religiöser Realismus, sondern auch ein starkes Empfinden für die metaphysische Bestimmtheit des Menschen, der Glaube an seine

Abhängigkeit von Mächten, die selbst letztlich unbestimmbar und undurchschaubar bleiben. F. Kattenbusch hat mir gegenüber einmal im Gespräch geäußert, die Bedeutung der Lutherschen Gottesidee bestehe schließlich in der Verpersönlichung derselben; man wird dem zustimmen müssen, wenn man an alles das denkt, was mit der Akzentuierung des Willens — Entscheidung, Gericht, Vergebung —, mit der Betonung des Dienstes Gottes, den wir als Gottes Instrument zu leisten haben, und mit der gewollten „Bindung" der Gottheit in Christus — Wort, Geschichte, Gott im Gegensatz, Rechtfertigung durch Christus — gegeben ist. Aber man wird dem doch auch entgegensetzen müssen die starke Empfindung Luthers für das Abgründige in der Gottesidee, in der nicht alle Rätsel gelöst werden können, so sehr wir die Aufhellung des nie aufgehenden Lebens von dort her erwarten, und sein Gefühl für die unpersönliche Allumfassenheit der als Lebenskraft gedachten Gottheit, die unserer Kategorien spottet, und deren verborgene Offenbarung gegen die Vernunft geht und allein dem von ihr gewirkten Glauben, aber im Wirklichen selbst, sich erschließt.

Labadie und Spener

Literarkritischer Vergleich der „Pia desideria" Speners mit Labadies Schriften „La reformation de l'église par le pastorat" und „L'exercice profétique" [1]

Von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen

Auf die Beziehungen zwischen Spener und Labadie ist man schon längst aufmerksam. Schon zu Speners Lebzeiten ist ihm Labadismus vorgeworfen worden. 1734 erschien sogar eine eigene, anonym veröffentlichte Schrift: Der Labadismus die Quelle des Pietismi [2]. Die Beweise, die der Verfasser für seine These vorbringt,

1) Die vorliegende Arbeit ist ein Ergebnis einer Behandlung der Pia desideria in meinem Seminar vom Wintersemester 1926/27. Die Belegstellen verdanke ich z. T. dem Fleiß eines Teilnehmers. Ich führe zugleich hiermit eine Bemerkung aus, die ich bereits in meinem Heft „Die Alkoholfrage in Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus", 1927, S. 14, gemacht habe.

2) Der Labadismus die Quelle des Pietismi gezeiget bey Gelegenheit Eines Ihro Königl. Majest. in Groß-Britannien, und Chur-Fürstl. Durchl. zu B[illegible]

sind freilich heute völlig unbrauchbar. Über allgemeine Redensarten kommt er nicht hinaus. Das Heft, das nur 38 Seiten umfaßt, zeigt uns lediglich, daß man damals eine gewisse Gleichartigkeit zwischen den beiden Größen empfunden hat, ohne doch exakte Beweise in unserem Sinne dafür zu haben.

Die Frage der Abhängigkeit Speners von Labadie ist dann im 19. Jahrhundert sehr verschieden beurteilt worden. Wilhelm Hosbach führt Speners Stellung zu Labadie auf das persönliche Zusammentreffen der beiden in Genf zurück. Von der Benutzung der beiden uns interessierenden Schriften durch ihn weiß er nichts [1]. Max Goebel schreibt in seiner Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche [2], daß Spener offenbar Labadies „Reformation" bei Ausarbeitung seiner Pia des. benutzt habe. Heinrich Heppe dagegen hält den Einfluß Labadies auf Spener wieder für gering [3]. Albrecht Ritschl polemisiert sogar ausdrücklich gegen die Annahme Goebels, daß Spener bei der Einrichtung der Konventikel irgendwie von Labadie beeinflußt gewesen ist [4]. Auch Paul Grünberg hält es nach Vergleich beider Schriften für gänzlich ungerechtfertigt, die Pia des. als eine Nachbildung der „Reformation" anzusehen. Ja, er stellt es sogar als möglich hin, daß Spener die Schrift Labadies überhaupt nicht benutzt hat [5]. Ganz anders urteilt dagegen wieder Wilhelm Goeters. Er bezeichnet sie als direkte Vorlage der Pia des. Speners [6]. Die Meinungen gehen also weit genug auseinander. Da die Frage von erheblicher Bedeutung ist,

---

schweig-Lüneburg, etc., Allergnädigsten Befehls, Keine, welche die bekannten Hällischen oder Pietistischen Principia eingesogen haben, zu Prediger-Stellen zu admittieren. Ohne Ort 1734. Vorhanden in der Universitätsbibliothek Göttingen in einem Sammelband: 4°. Th. Polem. 44 a. Als Verfasser wird Sebastian Edzard in Hamburg vermutet; vgl. Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd. 2, 1884, S. 281 Anm. 3. Zu dem Edikt siehe R. Ruprecht, Der Pietismus des 18. Jahrhunderts in den Hannoverschen Stammländern (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens. 1), 1919, S. 134 f.

1) Philipp Jakob Spener und seine Zeit, Bd. 1, 1828, S. 92 f.

2) Bd. 2, 1852, S. 204 Anm. 1 und S. 560.

3) Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, 1879, S. 500 Anm. 1.

4) A. a. O., S. 138.

5) Philipp Jakob Spener, Bd. 1, 1893, S. 177 Anm. 2.

6) Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670, 1911, S. 171.

ist Klarheit dringend erwünscht. Sie kann aber nur durch einen literarkritischen Vergleich herbeigeführt werden, der bisher noch nicht veröffentlicht ist.

Dem literarkritischen Vergleich stehen freilich erhebliche Schwierigkeiten entgegen, auf die auch die große Verschiedenheit der Urteile zurückzuführen sein wird. Labadies Schrift „La reformation“ [1] füllt zwei Bände mit zusammen über 500 Seiten, Speners Pia des. dagegen umfassen noch nicht ein Drittel der Seitenzahl; dabei ist das Format auch noch kleiner. Schon diese große Umfangsverminderung läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß Spener große Partien unverändert übernommen hat. Trotzdem glaube ich einen stichhaltigen Beweis für die Benutzung der genannten Labadieschen Bücher durch ihn führen zu können.

Um von vornherein wenigstens für die „Reformation“ Sicherheit zu schaffen, stelle ich eine Beobachtung voran, die jeden Zweifel zerstreuen muß. In der Vorrede zu Bd. I (S. V b) zitiert Labadie in der Anrede an die Fürsten Jes. 49, 23 mit den Worten „y (scil. in der Kirche) vous avez Droit come Garants, et come Pères Norriciers“. II, 41 wird das Zitat wiederholt; „Norrices et Norrissiers des Eglises“ heißt es da, und Labadie kennzeichnet das „des Eglises“ ausdrücklich durch Kursivdruck als Teil eines Zitates. Das Zitat ist aber falsch, zum mindesten ungenau. In Jes. 49 steht das Wort „der Kirchen“ nicht. Angeredet ist Zion, zehn Verse vorher. Der Text lautet: Deine Säugammen. Auch die Vulgata, die ja der Exjesuit Labadie im Gedächtnis hätte haben können, hat denselben Text: Et erunt reges nutritii tui, et reginae nutrices tuae. Labadie vermerkt die Belegstelle selbst im Druck am Rande. Auch da ist ein Irrtum oder eine Unterschiebung also ausgeschlossen. Das Zitat findet sich in derselben Form bei Spener wieder (S. 8) [2]. Auch er weist ausdrücklich auf Jes. 49, 23 hin und druckt gesperrt zur Kennzeichnung des Zitates „pfleger und säugammen der kirchen“. Auch er schließt das „der Kirchen“ in das Zitat ein, obwohl es in der von ihm gebrauchten Lutherbibel wie überall heißt: „und Könige sollen deine Pfleger und ihre Fürstinnen deine

1) Middelburg 1667. Vorhanden in der Waisenhausbibliothek in Halle, der ich für freundliche Überlassung beider Schriften Labadies zu Dank verpflichtet bin. Näheres zu der Schrift siehe bei Goeters a. a. O., S. 164 ff.

2) Die Seitenzahlen nach der Ausgabe: Franckfurt 1680.

Säugammen sein". Man wird zugeben müssen, daß sich diese merkwürdige Übereinstimmung in einem falschen Zitat kaum anders als durch Benutzung des einen durch den andern wird erklären lassen. Als Benutzer aber kommt nur Spener in Frage.

Ich habe diesen Beweis absichtlich vorangestellt. Nachdem durch ihn die Kenntnis der „Reformation" durch Spener völlig sichergestellt ist, wird es erlaubt sein, auch minder grobe und weniger deutliche Anklänge bei Spener auf die Beeinflussung durch seine Vorlage zurückzuführen.

Solche Anklänge finden sich freilich nicht überall. Es sind ganz bestimmte Teile der Pia des., in denen sie auftreten. Dort finden sie sich aber dann meist auch in verhältnismäßig starkem Maße.

Sie beginnen schon in der Vorrede Speners. Spener spricht davon, daß mancherlei Elend in der christlichen Kirche vorhanden ist. Er gebraucht dabei das Bild des Arztes. Genau das gleiche Bild findet sich auch in der Vorrede Labadies zu seinem Werk.

Sp. Bl. IIIa:

Wo man aber noht und kranckheit sihet, ists natürlich, daß man umb mittel sich umbthut. Und daher liget allen ob, in der noht und kränckheit deß so edlesten geistlichen Leibes Christi darvor, ... zu sorgen, wie tüchtige Artzeney zu seiner heylung möge gefunden und appliziret werden.

Bl. Xb wird das Bild von der Krankheit und der Arznei wiederholt.

Lab. I, Bl. VIb:

... traitant en ces Letres, de Certains Maus Eclesiastiques en l'Une, et en suite de leurs Remedes en l'Autre ...

Ebenso I, Bl. VIIIb:

La Cure et les Remedes.

Ebenso I, Bl. IIIa des „Avis":

Maladie ... du Christianisme et des Eglises; ... en guerissant par les Remedes.

Spener fährt fort (S. IIIb): „Vorweilen war das kräfftigste mittel, daß die vornehmste Vorsteher der Kirchen und Abgeordnete aller nahmhafften particular Kirchen in Conciliis zusammen kämen." Darauf kann man jetzt aber nicht warten. Er empfiehlt deshalb (S. IVa) schriftlichen Gedankenaustausch der Pfarrer und Druckschriften. Auch das stammt aus Labadie. Dieser empfiehlt zur Wiedererweckung des Eifers der Pfarrer 1. das alte Mittel der Synoden (II 215), 2. Zirkularschreiben (II 218) und noch einige andere Mittel, die sich bei Spener nicht wiederfinden.

Spener beginnt dann seine eigentlichen Darlegungen im ersten Teil der Pia des. (S. 1) mit der Klage Jeremias aus Jer. 9, 1.

Dasselbe Zitat findet sich bei Labadie (I 5). Darauf folgt die Feststellung, daß der Lehre nach die lutherische Kirche allein noch als die wahre Kirche Jesu Christi angesehen werden kann; aber ihr Zustand ist so, daß er zu schwerem Kummer Anlaß gibt (S. 3). Dieselbe Feststellung macht Labadie schon in seiner Vorrede. Die Reformation der Lehre ist (mit Hilfe der Obrigkeit) bereits längst durchgeführt, aber die allgemeine Reformation der Sitten steht noch aus. Sie herbeizuführen ist der Zweck seines Buches.

Einen doppelten Beweis führt Spener für das von ihm behauptete Elend der christlichen Kirchen. Das erste Zeichen des geistlichen Elends sind die Verfolgungen (S. 4). Die andere Ursache des Jammers ist, daß es „in den Kirchen selbst fast an allen Orten fehlt" (S. 8). Genau die gleiche Einteilung nimmt Labadie vor. Die Verfolgungen sind „le grand Dechet Exterieur du Monde Chrétien, répondant à son Dechet Interieur" (I 90). Auch die Ausführungen Speners zu dem Thema der äußeren Not haben Parallelen bei Labadie.

Sp. S. 4:

Verfolgungen, welche die wahre Lehre ... leyden muß.

S. 3:

Dann sehen wir das leibliche an, so müssen wir bekennen, daß von ziemlicher zeit her die solcher Kirchen angehörige Reiche und Lande, obwol in unterschiedlichen graden und zu unterschiedenen fristen, alle diejenige plagen in pest, hunger, und sonderlich stäts-währenden oder doch offters wieder erneuerenden kriegen offtmahls erfahren haben müssen, mit welchen nach der Schrift der gerechte GOtt seinen Zorn zu bezeugen und anzudeuten pfleget.

Lab. I 87:

Nous voyons que Dieu l'ataque (scil. das Christentum), et le serre meme de prez. Il le perce en divers lieus, et fait grande brèche en ses murailles ... Il en brule meme es queques lieus come le Toit, par tant de Feus, qu'il anvoye du Ciel, de la Terre, et de la Mer, où il l'alume par le moyen des Guerres si grand-Guerres antre Peuples Maritimes, qui se disent Tous du Ciel, et qui pourtant n'en ont pas antr'eus la Fille, qui est la Paix. A quoy tandent tous ces Fleaus de Dieu ...? ... Si non faire justemant aprehander, Que Dieu Irrité par nos Pechez, ne veuille Nous mettre à l'Interdit?

Vgl. II 225:

... une Affliction universele, come est cele d'une Guerre, d'une Peste, d'une Famine, ou de tel autre fleau, dont le Seigneur a coutume de chatier les pechés non seulemant des Etats, mais des Eglises.

Wie bei Labadie so folgt dann auch bei Spener eine Einzeldarlegung der in der Kirche vorhandenen Übelstände. Aber abweichend von Labadie benutzt Spener dabei das Schema der drei Stände. Er beginnt naturgemäß mit der Schilderung der Zustände in der Obrigkeit. Labadie hat darüber keinen eigenen Abschnitt, kommt aber mehrere Male auf die Fürsten und Höfe zu sprechen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Anklänge an Labadie, die sich bei Spener finden, bei ersterem sehr weit zerstreut sind. Beide bringen das schon erwähnte Zitat Jes. 49, 23. Beide bezeichnen die Fürsten als die Wahrer beider Tafeln des göttlichen Gesetzes[1]. Ja, Gott hat der Obrigkeit, wie beide wissen, ihre Gewalt letztlich zum Dienst an seinem Reiche gegeben.

Sp. S. 8:	Lab. II 220f.:
... ihnen GOtt ihre szepter und regiments-stäbe darzu gegeben, umb sich ihres gewalts zu seines Reichs beförderung zu gebrauchen. ... S. 9: ersten tafel annehmen wollen.	... Les Persones Politiques, lequeles Dieu n'a pas seulemant elevées dans les Charges, pour etre les Gouverneurs des Etats; mais les Tuteurs, et Protecteurs des Eglises ... aussi bien qu'ils sont les Gardiens des deus Tables.

Beide stellen schließlich fest, daß die Fürsten ihre Pflicht vernachlässigen, ja vom Christentum gar nichts mehr wissen, wie beide das auch aus ihrer Lebensführung erschließen.

Sp. S. 9:	Lab. I 41:
daß man auß solchem Leben mit seufftzen abnehmen muß, daß wenig unter denselben (scil. den Fürsten) nur wissen, was das Christenthum seye, geschweige, daß sie selbst solches an sich haben und üben sollten. —	Ce séroit peu, que l'Ignorance de la Religion fut dans les Cours, si souvant l'Atheïsme n'y etoit ... selon que la Vie, et la Conduite le font voir.

Von den Fürsten geht Spener auf die Pfarrer über, denen Labadie sein ganzes Werk gewidmet hatte. Auch hier trifft er zunächst in der Hauptsache mit ihm überein. Der Krebsschaden des geistlichen Standes ist, daß viele seiner Vertreter, deren Aufgabe es doch ist, die Menschen zu Gott zu führen, selbst nicht von Gott berührt sind; daß die, die andere zu Christen machen sollen, selbst keine Christen sind. Über die Gemeinsamkeit der Hauptklage hinaus trifft Spener aber auch hier in vielen Einzelheiten wieder mit Labadie zusammen. Beide schließen sich zunächst selbst in die noch zu Bessernden ein.

1) Lab. I, Bl. VIIb: Gardiens des deux Tables de la Loy; Sp., S. 9: „Auch unter denen, die sich noch der ersten tafel annehmen wollen ...“

Sp. S. 12:

Ich nehme mich auch nicht auß von der zahl derjenigen, welche in unserm stand bißher deß ruhms manglen, den wir vor Gott und der kirchen haben solten u. s. f.

Lab. I 75:

Et pour ne pas Nous Innocenter Nous memes, acusans les Autres, Nous y pouvons parfois precher negligeamant etc.

Beide schließen daran die Erklärung an, daß sie bereit sind, Beschuldigungen, die etwa gegen sie persönlich kommen, anzunehmen und ihnen nicht auszuweichen.

Beide stellen ferner den Mangel der Wiedergeburt bei den Pfarren dem Weltgeist gegenüber.

Sp. S. 12f.:

Wir müssen ja bekennen, daß nicht nur in unserem stande hin und wieder leute gefunden werden, die gleichwol auch von offentlichen ärgernussen nicht frey sind, sondern, daß etwa derjenigen viel weniger sind, als das erste ansehen zeigen solte, welche das wahre Christenthum ... recht verstehen und üben: Sondern es blicket auch bei vielen ... der welt-geist in fleischeslust, augenlust, und hoffärtigem leben ... herausser.

S. 13:

... wie tieff sie noch in der alten geburt stecken, und die rechte kennzeichen der wiedergeburt in nichts thätlich haben. ...

Lab. I 180f.:

Quoy donc? ... si la vie (du pasteur) est dereglée? Ce Point en contient, et en dit deux Grands, l'un „Negatif", l'Autre „Positif". Le Negativ est, qu'un Pasteur ne soit pas Regeneré, ne soit pas Juste, ne soit pas Saint, et ne mene pas une vie pieuse vers Dieu. ... Le Positif est, qu'au contraire il soit Mondain et dereglé. ...

Und beide erklären fast mit denselben Worten die rein äußerliche Zustimmung der Pfarrer zur Lehre der Kirche oder der Schrift für ungenügend.

Sp. S. 14:

Von ... vielen Predigern ihr leben und der mangel der glaubensfrüchten anzeiget, daß es ihnen selbst an dem glauben mangele: Und dasjenige, so sie vor glauben halten, auch auß welchem sie lehren, durchauß nicht der rechte, auß des Heiligen Geistes erleuchtung, zeugnüß versieglung auß Göttlichem wort erweckte, glaube, sondern eine mensch-

Lab. I 30:

Combien n'ont de Foy qu'Historique, et Tamporele, sujete à decheoir, et à périr? Combien peu en ont une Vive et Salutaire? Une Eternelle, et Veritable, „Operante par Charité?"

liche einbildung seye. Da sie auß der schrifft, aber allein dero buchstaben . . ., die rechte lehr zwar gefaßt, solcher auch beypflichten . . ., aber von dem wahren himmelischen liecht und leben deß glaubens gantz entfernet sind.

Der Notwendigkeit der Geisterleuchtung der Pfarrer widmet Labadie das ganze 5. Kapitel des I. Bandes, S. 199 ff.

Der rein historische Glaube ist insofern ungenügend, als er die Wirksamkeit des Pfarrers erschwert. Beide führen dafür psychologische Gründe an. Das gute Beispiel wirkt besser als die bloße gute Ermahnung (Sp. S. 14; Lab. I 37). Während Labadie dann aber einfach feststellt, daß gottlose Menschen nicht die Werkzeuge Gottes sein können, muß Spener, dem Art. VIII der Augustana im Wege steht, sich erst diesem Artikel gegenüber sichern. Im Schlußergebnis kommt er dann aber doch fast ganz wieder mit Labadie überein.

Sp. S. 15:

Gleichwol wird mir ein verständiger Christ nicht in abred seyn können, daß dergleichen leute, die selbst den wahren Göttlichen glauben nicht haben, ihr ampt, umb denselben durch das wort bey den zuhörern zu erwecken, nicht dermaßen zu thun vermögen, wie es sich gehörete.

Lab. I 183:

Nous ne voyon point, qu'ordinaire Dieu se serve des Mechans pour faire de Bonnes Choses, et sur tout pour convertir des Mechans, et pour en faire den Gens de Bien.

Beide führen die Mängel der Pfarrer zum Teil auf Mängel der Theologie zurück. Vor allem nennen sie die Kontroversien, obwohl beide betonen, daß sie auch zur Theologie gehören.

Sp. S. 19:

Daher kommets, da die Controversien zwar freylich auch mit zu der Theologia gehören, und wir nicht nur wissen sollen was wahr ist, demselben zu folgen, sondern auch was falsch ist, demselben zu begegnen, aber sie doch weder das einige noch das vornehmste sind. . . .

Lab. I 159 f.:

Mais ancore aus Controverses de queques justes Matieres, queques qu'elles soient; puisqu'en éfet „il faut sçavoir randre raison de sa foy à tous ceus, qui s'en anquierent; et non seulemant instruire (selon Saint Paul) les Ignorans, mais convaincre les Contredisans; et fermer la bouche à l'Erreur. . . . Mais neamoins cela meme doit avoir ses bornes, et se regler aus justes lois, ny de ne se doner tout à la Scolastique. . . . Il ne faut pas aussi doner à cet Etude trop de Tams.

Beide kommen schließlich bei Besprechung der Heilmittel noch einmal auf die Kontroversien zurück (vgl. Sp., S. 118; Lab. II 113f.).

Dem dritten Stand, dem Spener wieder einen eigenen Abschnitt widmet, steht bei Labadie keine zusammenhängende Parallele gegenüber. Dieser kommt nur hier und da auf die Laien zu sprechen. Es ist bezeichnend, daß sich auch diese zerstreuten Bemerkungen, zum Teil sogar in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, bei Spener wiederfinden. Der Hauptschaden ist die bloße Kirchlichkeit der Laien, die zu einer lediglich äußeren Mitwirkung bei den gottesdienstlichen und sakramentalen Handlungen führt, während das Herz und das Leben unberührt bleiben. Dieser Schaden wird freilich auch von anderen in der damaligen Zeit beklagt. Theophil Großgebauers „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion" zum Beispiel ist ganz diesem Problem gewidmet. An sich könnte Spener also auch von anderer Seite als von Labadie zu seinen Ausführungen angeregt sein. Beweisend sind indes auch hier wieder die wörtlichen Anklänge, vor allem die Wiederkehr derselben Begriffe.

Anklänge, die noch nicht viel besagen, sind zunächst, daß beide über die weite Verbreitung der Trunkenheit klagen (Sp. S. 37ff.; Lab. I 48ff.), wie beide auch die Unregelmäßigkeiten im Handel rügen (Sp. S. 41; Lab. I 43f.). Von größerer Wichtigkeit sind die Übereinstimmungen im Urteil über geistliche Dinge. Da betont Spener wie Labadie, daß es mit dem bloßen Hören des Wortes nicht getan ist, und er entlehnt von Labadie dafür den aus den Kämpfen mit der katholischen Kirche her verpönten Ausdruck „Opus operatum", um das Ungenügende eines solchen Gottesdienstes zu kennzeichnen.

Sp. S. 51f.:	Lab. I 72:
Gleich wie nun die vergebene einbildung deß glaubens als deß von unser seiten einigen mittels der seligkeit großen schaden thut, also von seiten der Göttlichen mittel des worts und Sakramenten kommt eine andere schändliche einbildung deß Operis operati darzu.	C'est un Nouvel „Oeuvre Oeuvré, ou Opus Operatum", come l'on parle, introduit peu à peu parmy Nous....
Vgl. S. 55:	
Das heißt ja recht unvermerckter weiß den schädlichen irrthum des Operis operati, so wir an den Papisten straffen, einigerley maßen wieder einführen.	

Labadie genau folgend, sucht Spener das Opus operatum dann zunächst bei der Taufe nachzuweisen.

Sp. S. 53.

GOtt hat dir freylich die Tauff gegeben, daß du nur einmal getaufft werden darffst. Aber er hat mit dir den bund gemacht, welcher auff seiner seiten ein gnaden-bund, von der deinigen aber ein bund deß glaubens und guten gewissens ist: Solches muß nun dein lebenlang wären. ... Also muß deine Tauff, soll sie dir nutz seyn, in stätiger übung deß gantzen lebens bleiben.

Lab. I 72 f.:

Qui ne void, Qu'on parle bien au Batéme, mais que preque Persone n'y écoute, et n'y est instruit? Ou y promet, et l'on y fait prometre bien des Choses; mais Qui tient? ... Qui se souvient ensuite de l'anseigner, ou de d'aprandre? ... Beaucoup moins s'aqnite t'on des obligations, qu'on y contracte, et des Sermons, qu'on y fait?

Spener geht darauf auf den Besuch des Gottesdienstes ein und die Beichte. Davon hatte Labadie schon vorher gesprochen. Trotzdem berühren sich die beiderseitigen Ausführungen.

Sp. S. 54 f.:

Wiederumb du hörest Göttliches wort. Ist recht gethan: Aber es ist nicht gnug, daß dein ohr es höret; lässest du solches auch innerlich in dein hertz dringen, und solche himmelische speise daselbst verdauet werden ..., oder gehet es zu einem ohr ein zum andern auß. ...

So gehet es auch mit der Beicht und H. Absolution. ... Warüm trösten sich ihrer so viele, bey denen nicht das geringste von dem oben beschriebenen wahren glauben sich findet, beichten und lassen sich absolviren bey aller fortwährender unbußfertigkeit.

Dazu S. 49:

Wieviel sind derjenigen, welche ein so gar offenbahr unchristliches leben führen, daß sie selbst nicht in abrede seyn können, es gehe in allen stücken von der regel ab, ohne vorsatz auch hinkünfftig anders zu leben. ...

Lab. I 35:

Si (les Tamples) sont le plus frequantez, et les plus pleins, le Cœur du Monde y paroit vuide, et peu rampli de Grace, et de Pieté. On y prie sans atantion, aussi-bien que sans respect. On y chante des Ers saints vrayment en l'air. On y confesse ses Pechez sans Repantance et beaucoup plus sans Propos d'Amandement.

An die Gottesdienste schließt Spener, dem Gang der lutherischen Ordnung folgend, Erörterungen über das Abendmahl an, die bei Labadie gleich auf die Taufe folgen.

Sp. S. 55:

H. Abendmahl ... Da der leute über die maßen viel sind, die nur gedencken, daß sie das heilige werck mögen verrichten, und ob sie es offt verrichtet haben. Aber ob sie auch das geistliche leben dardurch bey sich lassen gestärcket werden ... wird kaum daran gedacht.

Lab. I 73 f.:

On frequante bien la Sainte Cene, mais la fait on toûjours Saintemant? On ne manque point de l'indire à Tams, et d'en assigner les jours, quatre, ou Sis fois l'An; en queques lieus meme plus souvant; et aus Tams prefix „le Pain, le Vin“, leurs vaisseaus sont prets ... et le Monde assamblé en foule pour Communiquer; Mais à qui? à Dieu, qu'on a ofansé ...?

Beide schließen endlich an ihre Ausführungen die Erwähnung an, daß die kirchliche Lehre das Opus operatum verdammt, daß also lediglich Übelstände der Praxis hier vorliegen.

Sp. S. 55 f.:

Nun ist hieran unserer kirchen Lehr nicht schuldig, welche solchen einbildungen eifrig widerspricht, sondern das ist der menschen boßheit, und deß teuffels list. ...

Lab. I 74:

Tout cela est condanné dans les Predications, Instructions, et Catechismes, Il est vray: Mais qui s'en chatie, pour en étre condanné?

Wie man sieht, handelt es sich bei Spener in diesem Abschnitt um eine vollkommen durchgeführte Überarbeitung einer geschlossenen Stelle von Labadies „Reformation“, in die nur die sich bei letzterem an anderer Stelle befindliche Ausführung über den Gottesdienstbesuch eingeschoben ist. Auch sie hat ihrerseits aber, wie gezeigt, Parallelen bei Labadie.

Spener schließt dann den Abschnitt über die Mißstände in der Kirche mit dem Hinweis, daß nur die von Gott dem Gläubigen ins Herz gegebene Hoffnung, daß noch eine Besserung kommen werde, diese aufrecht erhält. Auch das kann schließlich noch von Labadie entlehnt sein.

Sp. S. 62:

Und wäre nicht die starcke hand Gottes, die (die Gläubigen) erhielte, und sie bey ihnen selbst versicherte, ob sie die allgemeine besserung nicht erleben würden. ...

Lab. I 96 f. (Inhalt):

Ein Zeichen, daß Gott die Reformation der Kirche will, ist, daß einzelne Leute von Gott getrieben an sie denken und auf sie hoffen. —

Der ganze zweite Teil der Pia des. Speners, der die Möglichkeit eines besseren Zustandes der Kirche schildert, hat bei Labadie kein Gegenstück. Nur der Gedanke von der zu erwartenden

Bekehrung der Juden, der in ihm ausgesprochen wird, findet sich auch in der „Reformation“ kurz erwähnt.

Auch im dritten Teil, der die positiven Reformvorschläge bringt, finden sich Parallelen nicht überall, sondern nur für einzelne Abschnitte. Ganz kurz berührt Spener die Katechese (S. 94) und die Kirchenzucht (S. 94), eigentlich nur um zu sagen, daß er davon jetzt nicht reden wolle. Sollte die Tatsache der Erwähnung auf die ausführlichen Kapitel bei Labadie zurückzuführen sein (vgl. Lab. II 268 ff.; 292 ff.)?

Von besonderer Wichtigkeit ist im dritten Teil natürlich die Frage, ob auch der Vorschlag der Einrichtung von Collegia Pietatis Einflüsse Labadies erkennen läßt. In der „Reformation“ sind solche Collegia oder, wie Labadie sie nennt, „Profetien“ nur ganz kurz erwähnt. Aber diese kurzen Bemerkungen finden sich auch fast wörtlich bei Spener wieder. Beide berufen sich auf 1 Kor. 14; beide nennen sie die alte Art der Kirchenversammlungen; beide machen aus der paulinischen Prophezeiung eine bloße Besprechung über Texte der Heiligen Schrift, also etwas ganz anderes als sich 1 Kor. 14 findet; beide endlich betonen, daß die Besprechung einen brüderlichen Charakter tragen müsse.

Sp. S. 97 ff.:	Lab. II 190:
3. Sollte auch vielleicht nicht undienlich seyn, wo wir wiederumb die alte Apostolische art der Kirchenversamlungen in den gang brächten: Da neben unseren gewöhnlichen Predigten, auch andere versamlungen gehalten würden, auff die art wie Paulus I. Corinth. 14. dieselbe beschreibet. ...	(die Zahlen 190 und 191 finden sich doppelt; gemeint ist hier Seite 200): Dans les Assamblées. ... Conferer sur les Ecritures, et d'expliquer familieremant leur sens, ce qu'il appelle Prophetiser (1 Cor. 14). ...
wo ... mehrere ... zusammen kämen, die heilige Schrifft vor sich nehmen, und über jegliche stelle derselben ... brüderlich sich unterredeten.	... cete manière de Prêcher etoit la plus comune, et la meilleure, aussi bien que la plus Anciene.

Die Tatsache, daß aus der Prophezeiung bei beiden eine Bibelbesprechung gemacht ist, könnte zunächst als absolut sicherer Beweis der Abhängigkeit Speners von Labadie erscheinen, ist aber ein solcher nicht. Schon in Beschlüssen älterer reformierter Nationalsynoden ist von solchen Bibelbesprechungen unter ausdrücklicher

Berufung auf 1 Kor. 14 die Rede[1]. Spener braucht diesen Zug also nicht notwendig von Labadie übernommen zu haben, da allgemein-reformierte Tradition vorliegt. Immerhin scheint es mir sicher, daß er von reformierten Kreisen hier beeinflußt ist. Daß auch Labadie mindestens einer von diesen Reformierten ist, scheint mir aus der Häufung der kleinen Berührungspunkte, die ich soeben hervorgehoben habe, mit Notwendigkeit geschlossen werden zu müssen.

Für die Collegia Pietatis, ein Name, der freilich von Spener selbst in den Pia des. nicht gebraucht ist, wie er es auch peinlich vermeidet, von Profetien zu reden, ist dann aber vor allem auf Labadies eigene Schrift über diesen Gegenstand hingewiesen worden: „L'exercice profetique“[2]. Rein stilkritisch lassen sich, soweit ich sehe, Parallelen hier nicht nachweisen. Sachlich sind dagegen die Übereinstimmungen sehr stark. Zunächst kehren auch in dieser Schrift Labadies die Merkmale der Collegia Pietatis wieder, die wir schon aus der „Reformation“ kennen gelernt haben: die Berufung auf 1 Kor. 14, die Auffassung der Profetie als Bibelbesprechung usw.

Von vornherein scheiden nun aber als Beweismittel für eine Abhängigkeit Speners von Labadie alle die Züge aus, die aus 1 Kor. 14 stammen, weil Spener sie ja auch, ohne von Labadie beeinflußt zu sein, dorther übernommen haben könnte. So zum Beispiel der Hinweis auf Paulus; so die Betonung der Ordnung, die in den Versammlungen zu herrschen hat, wie auch die Betonung, daß nur solche, die mit Erkenntnis begabt sind, in den Versammlungen mitreden sollen; schließlich auch die Forderung, daß alles Vorgebrachte von den dazu Befähigten, vor allen Dingen dem Leiter, beurteilt werden soll. Auch die Änderung im Charakter der Versammlungen muß nach dem eben Gesagten ausscheiden. Trotzdem bleiben nun aber noch genug Züge übrig, die Spener über 1 Kor. 14 hinaus mit Labadies „l'Exercice profétique“ gemeinsam hat. Beide betonen nämlich, daß der Prediger

1) Labadie zitiert selbst entsprechende Beschlüsse, vgl. L'exercice profétique, S. 78f.

2) Der genaue Titel lautet: Traité Ecclesiastique Propre de ce tams, Selon les Sentimans de Jean de Labadie, Pasteur. L'Exercice Profetique selon St. Pol Au Chapitre 14 de sa Ie Letre aux Corinthiens. Sa Liberté, son Ordre, et sa Pratique Par Jean de Labadie, Pasteur. Aamsterdam 1668. Näheres dazu bei Goebel, a. a. O. II, S. 206ff.; Goeters, a. a. O. S. 174f.

die Leitung haben soll, wovon bei Paulus nicht die Rede ist. Labadie freilich will dort, wo der Prediger nicht dazu geeignet oder nicht dazu willens ist, auch anderen die Einführung der Profetie überlassen (S. 50), was Spener nicht erwähnt. Beide sind sich ferner darüber einig, daß nicht die ganze Gemeinde, sondern nur ein Teil zusammenkommen soll, was in offenbarem Widerspruch zu Paulus steht, der sicher an Versammlungen der ganzen Ortsekklesia gedacht hat. Spener sowohl wie Labadie liegt es auch nicht an der rein zahlenmäßigen Beschränkung, sondern beide vertreten ein Auswahlprinzip nach dem Stande der Förderung in geistlichen Dingen. Nur solche, „welche von GOtt mit ziemlicher erkanntnüß begabet, oder in derselben zu zu nehmen begierig sind", will Spener zulassen (S. 98). Labadie aber denkt sich die Versammlungen sogar als Zusammenkunft der „vraye Eglise, c'est à dire une Assamblée de urais Fideles et de urais saints ... tous veritablement apelés de Dieu (S. 26) und „de Persones Regenerées, et de vrais Fideles convertis à Dieu et lui servants" (S. 44). Beide halten es für möglich, daß Zweifel, die etwa diesem oder jenem auftauchen, dort vorgebracht und besprochen werden können (Sp. S. 99; Lab. S. 59). Auch im „L'Exercice profétique" betont Labadie die brüderliche Aussprache über die Schrift (S. 47), die sich, wie erwähnt, bei Spener wiederfindet. Beide betonen, daß alle menschlichen Affekte, vor allem aber das Suchen nach eigener Ehre völlig ferngehalten werden muß (Sp. S. 99; Lab. S. 35; 61). Beide endlich führen über 1 Kor. 14 hinaus als Nutzen der Profetien an, daß sie neben anderem die Hausväter tüchtiger machen zu ihrem Hauspriesteramt.

Sp. S. 100:	Lab. S. 113:
sodann hätten die zuhörer eine stattliche gelegenheit, ... tüchtiger zu werden, in ihrer Hauß-kirche, Kinder und Gesinde besser zu unterrichten.	Vous avés veu, qu'elle estoit utile.... Aux Chefs de Famille pour instruire leurs maisons.

Alle diese Übereinstimmungen, die, wie gesagt, Spener und Labadie über 1 Kor. 14 hinaus gemeinsam haben, lassen doch wohl den Schluß wirklich gerechtfertigt erscheinen, daß Spener die „L'Exercice profétique" nicht nur gekannt hat, sondern auch bei der Ausarbeitung der Pia des. durch sie beeinflußt ist.

Für den zweiten und dritten Reformvorschlag Speners, die Aufrichtung des geistlichen Priestertums der Gläubigen und die Ermah-

nung zur christlichen Liebe finden sich bei Labadie keine direkten Parallelen. Auch der vierte Vorschlag, der die Religionsstreitigkeiten betrifft, ist von Labadie nicht berührt, nur daß er ebenso wie Spener ein Feind der Kontroversien ist (siehe oben).

Dagegen geht der fünfte Vorschlag, der die bessere Ausbildung der Prediger im Auge hat, Ausführungen Labadies wieder parallel, und sofort finden sich auch wieder wörtliche Anklänge. Wie Spener seine Darlegungen beginnt mit den Worten, daß „der Prediger ampt in allen ... dingen, die der Kirchen besserung betreffen, das allermeiste thun muß" (S. 125), so überschreibt auch Labadie ein Kapitel: „L'obligation Generale du Pastorat à Travailler à une Reformation generale" (I 99). Damit der Pfarrerstand seine Pflicht erfüllen kann, ist nach Spener vor allem von nöten, „daß man solche leute habe, die zum allerförderisten selbst wahre Christen seyen" (S. 125), wie auch Labadie schon gefordert hatte „que les Pasteurs eus memes soient Reformés" (II 87). Der Forderung, nur tüchtige zu berufen, widmet Labadie ein ganzes Kapitel (II 236 ff.), während Spener sich nur ganz kurz dazu äußert. Aber auch das, was er so kurz anführt, stimmt mit Labadie überein.

Sp. S. 126:	Lab. II 249:
Man muß „in dem beruffs-werck auff nichts anders als die ehre GOttes (hindangesetzt aller fleischlichen absichten, auff gunst, freundschafft, geschenck, und dergleichen unziemliche dinge)" abzielen.	qu'en matiere de Vocation Pastorale ... on ferme la Porte à toute Ambition ou Avarice ... et à toute Brigue et Cabale de Parans, d'Amis, ou de Partisans.

Vor allem aber muß man auf den Schulen und Universitäten gute Pfarrer bilden. Spener wie Labadie gehen ausführlich auf diese Frage, überhaupt die Frage der Ausbildung der Studenten der Theologie und ihr Leben auf den hohen Schulen ein.

Beide fordern zunächst, daß die Professoren den Studenten mit gutem Beispiel vorangehen.

Sp. S. 127:	Lab. II 118:
Gleichwie nun hier die Herren Professores mit ihrem exempel selbst ein großes thun können (.....), wo sie sich darstellen als solche leute, die der welt abgestorben....	Certes si des Professeurs doivent étre des Gens sçavans, ils ne doivent pas étre moins Saints.

Ferner sollen die Professoren die Studenten oft zur Frömmigkeit ermahnen.

Sp. S. 128:	Lab. II 119:
Nechstdeme so solle billich ohn unterlaß den Studiosis eingebildet werden, daß nicht weniger an gottseligem leben als ihrem fleiß und studiren gelegen.	... on fit souvent aus Etudians en Theologie des Discours de Pieté, et des Exhortations à la suivre.

Von vornherein muß nach beiden den Studenten klar gemacht werden, daß sie der Welt absterben müssen.

Sp. S. 133:	Lab. II 119:
Gewißlich wo einmahl dieser grund bei den Studiosis Theologiae gelegt wäre, daß sie nur glaubten, sie mußten bereits der welt absterben, in ihren ersten studier-jahren....	... leur aprenant à l'Epurer (scil. die Seele) par la Mortification Chretiéne....

Nicht nur ermahnen sollen die Professoren die Studenten, sondern auch ein wachsames Auge auf sie haben. Auch diese Forderung ist beiden gemeinsam.

Sp. S. 135:	Lab. II 116:
Darzu wäre sonderlich diensam, daß Herren Professores auff der ihnen anvertrauten Studiosorum leben so wol als auff die studia acht geben, und denen die es bedörffen deßwegen oft zusprechen.	... que leurs Conducteurs et Maistres reglent leur Cœurs, aussi bien que leurs Etudes. Vgl. II 119: ... les Apeler souvant chacun en particulier (wo es freilich in etwas anderem Zusammenhange steht).

Während Labadie über die Unzuverlässigkeit der Abgangszeugnisse der Studenten von den Universitäten klagt (I 156), fordert Spener, daß unbedingt solche erteilt werden sollen, gerade auch über das Leben der Studenten; aber er ermahnt dann auch, daß sie durchaus ehrlich sein müssen (S. 136 f.).

Aber nicht nur um das Leben, sondern auch um die Studien der Schüler müssen sich die Professoren kümmern.

Sp. S. 137:	Lab. II 171:
Nächstdeme so hätten dann die Herren Professores ... wol zu beobachten, welche Studia etwa jeglichem der Studiosorum nützlich und nöhtig sind.	Quant aus Etudes, le Sage Conducteur ou Inspecteur doit aussi avoir l'oeil.

Beide sind den Spitzfindigkeiten der Theologie abgeneigt und wollen, daß die Studenten vor allem Schriften von solchen Männern lesen, die auf ihr Inneres einzuwirken imstande sind. Beide nennen als Beispiel für solche Schriften die der Mystiker. Spener führt mit Namen an die Deutsche Theologie, Tauler, Arndt, Thomas von Kempen (S. 140 ff.), von denen sich Tauler und Thomas von Kempen auch bei Labadie genannt finden (II, 122). Auch die Betrachtung des Lebens Christi und der Apostel wollen beide in den Dienst der nneren Ausbildung der Studenten stellen.

Sp. S. 144 f.:

... solche materien fleißig, sonderlich auß den Lebens-regeln, die wir von unserem liebsten Heyland und von seinen Aposteln auffgezeichnet haben, gehandelt und den Studiosis eingeschärpffet ... ihnen auch an die hand gegeben würde, wie sie gottselige betrachtungen anstellen, wie sie in prüfung ihrer selbst sich besser erkennen, wie sie den lüsten deß fleisches widerstreben, wie sie ihre begierden zähmen, der welt allerdings absterben. ...

Lab. II 175:

... les Apliquant le plus, qu'il sera possible à la Lecture, et à la Meditation de l'Euangile et de la vie de Jesus Christ et les Apotres ...

II 167:

... s'apliquer soigneusemant à l'élever à la Pratique des choses ... et pour cet efet regler son tams ... pour la Meditation, la Prière, la Lecture de la Bible usw.

II 170:

A ampecher ... Tout excés de Passion, ou de vice quel qu'il soit et sur tout d'Impureté.

Für den sechsten Vorschlag Speners, der sich mit Form und Inhalt der Predigt befaßt, sind mir direkte Anklänge an labadistische Ausführungen wieder nicht aufgefallen. —

Aus dem Ganzen — und wie manches mag mir noch entgangen sein! — wird man den Schluß ziehen müssen, daß Spener beide hier herangezogenen Schriften Labadies, obwohl er sie nirgends erwähnt, nicht nur gekannt hat, sondern daß er sie auch bei der Ausarbeitung seiner Pia des. auf dem Schreibtisch zur Hand gehabt, jedenfalls sie dabei benutzt hat. Die Abhängigkeit läßt sich literarkritisch, wie ich glaube dargelegt zu haben, einwandfrei beweisen. Nachdem aber so die ziemlich weitgehende Benutzung der Schriften durch Spener festgestellt ist, wird man auch Anklänge, die an sich nicht beweiskräftig sind, auf Labadies Anregung zurückführen dürfen. Freilich, die Annahme der Entlehnung des Titels

scheint mir nicht zwingend zu sein. Der Ausdruck „Bons désirs" kommt zwar mehrfach in den Vorreden Labadies zur „Reformation" vor. Aber „pia desideria" sind damals auch sonst veröffentlicht worden. Deshalb ist hier eine Beeinflussung Speners durch Labadie nicht mit Sicherheit zu behaupten. Eher weist die Gesamtanlage der Schrift auf diesen zurück. Genau wie Labadie schildert Spener erst den schlechten Zustand der Kirche und läßt dann in einem eigenen Teil die Aufzählung der Mittel folgen. Es ist wenigstens nicht ausgeschlossen, daß wie manche Einzelheit, so auch diese Anordnung des Gesamtstoffes bei Spener auf die Anregung Labadies zurückgeht.

Die literarkritische Abhängigkeit Speners von Labadie besagt nun freilich noch nichts Sicheres über die inhaltliche Abhängigkeit. Darauf muß ich zum Schluß wenigstens noch kurz hinweisen. Die Pietisten waren nun einmal Eklektiker. Sie nahmen das Gute da, wo sie es fanden, einerlei auch, ob sie die Gesamthaltung des Mannes, den sie ausschrieben, billigten oder nicht. Außerdem habe ich hier nur die gemeinsamen Züge herausgehoben, ohne auf den auch vorhandenen Unterschied zwischen den beiden Männern einzugehen. Um ein Beispiel zu nennen: der stark puritanische Einschlag Labadies fehlt bei Spener ganz. Man wird deshalb noch einmal gesondert untersuchen müssen, wieweit Spener inhaltlich von Labadie beeinflußt ist. Mir lag vorerst nur daran, die Tatsache des Zusammenhanges sicherzustellen. Die Vorsicht in der Feststellung der inneren Abhängigkeit gilt auch für den Punkt, bei dem die Abhängigkeit am greifbarsten zu sein scheint: für die Collegia pietatis. Es ist trotz der starken Berührungen keineswegs gesagt, daß Spener erst durch Labadie auf die Collegia pietatis aufmerksam geworden ist, wie Goebel will. Er kann sie sehr wohl auch vorher schon gekannt haben. Nur soviel wird man doch wohl sagen dürfen, daß die Gestalt, die Spener den Konventikeln gegeben hat, als er sie öffentlich als ein Mittel zur Kirchenreformation empfahl, stark unter dem Einfluß von Labadie zustande gekommen ist. In diesem Punkte sind Ritschl und Grünberg unbedingt zu korrigieren.

Marsilio Ficino und Pico della Mirandola und die Astrologie

Von S. Thorndike, New York (Columbia University)

Die folgenden Zeilen wollen nur auf zwei Irrtümer hinweisen, die Pusino in seinem Aufsatz des Jahrgangs 1925 über Ficinos und Picos religiös philosophische Anschauungen untergelaufen sind.

S. 506 f. deutet Pusino eine Stelle aus Picos Schrift „In Astrologiam“ (Opera, 1601, p. 283) dahin, Pico habe oft Ficinos Glauben an die Astrologie verlacht. Ich habe zwar diese Ausgabe v. J. 1601 nicht zur Hand; aber in der von demselben Baseler Drucker, Sebastian Henricpetrus, i. J. 1572 veranstalteten Ausgabe der Opera omnia Joh. Pici lautet der lateinische Text an der entsprechenden Stelle Bd. II, p. 418, genau im Gegenteil dahin, daß er gemeinsam mit Ficino über die astrologischen Ideen gespottet habe. Er schreibt:

„Porro noster Marsilius scripsit aduersus eos aperte Plotini uestigia secutus, in quo interpretando & enarrando magnopere rem Platonicam iuuit, auxit, & illustrauit, quod si ualetudini consulens hominum aliquando corrogat sibi de coelo quędam etiam auxilia, optat ille, quo familiariter utor, potius ita fieri posse quam credat, testari hominis mentem fidelissime possum, nec habui ad detegendam istam fallaciam, qui me sępius et efficacius adhortaretur: nec quoties una facetiamur uberior nobis occasio segesque ridendi quam de uanitate astrologorum praesertim si tertius interueniat Politianus, interuenit uero semper omnium superstitionum mirus exibilator.“

Übrigens begegnet dasselbe Mißverständnis in der öfters reichlich freien Übersetzung Arthur Lieberts (Giovanni Pico Della Mirandola: Ausgewählte Schriften, 1905, S. 248 f.:

„Mein Freund Marsilio folgt zwar in der Bekämpfung der Astrologie den Spuren seines Meisters Plotin [1]. Wenn er jedoch an des Menschen Schwäche und an die Unbeständigkeit alles menschlichen Geschickes denkt, dann wünscht er eine Unterstützung durch den Himmel und kann sich von der Unmöglichkeit der Erfüllung seines Wunsches nicht völlig überzeugen. Gar manches Mal habe ich Marsilios Glauben an die Astrologie verspottet, wobei mir mein Polizian mit witzigen Sarkasmen zur Seite stand, denn dieser ist fürwahr der Mann, um allem Aberglauben den Garaus zu machen.“

1) Pusino hat hier irrigerweise noch Plato statt Plotin übersetzt!

Das zweite Mißverständnis begegnet S. 531f., wo Pusino die These aufstellt, daß bei Pico Religion und Tugend Hand in Hand gehen, und fortfährt: „... und wo die Tugendhaftigkeit aufhört, auch von Religiosität nicht mehr die Rede sein könne." Das soll aus den von ihm selbst angeführten Worten Picos „... virtute magnae alicuius coniunctionis religio aliqua nascitur, abolita ea virtute aboleri quoque illa religio debet" hervorgehen. Aber diese Stelle hat nichts mit der Tugend und dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zu tun, sondern bezieht sich auf die bekannte astrologische Lehre, wonach Änderungen in den Planetenkonjunktionen, die man als „große Konjunktionen" auffaßt, auch Änderungen der Religionssysteme der Welt nach sich ziehen, so daß „kraft einer großen Konjunktion eine Religion entsteht und nach deren Erlöschen auch ihrerseits wieder erlischt".

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Die am 19. und 20. Oktober 1927 im Anschluß an den ersten deutschen evangelischen Theologentag in Eisenach stattgefundene Jahresversammlung wurde am 19. Oktober, nachmittags 4 Uhr, mit Begrüßungsworten des Vorsitzenden, Professor D. Lietzmann eröffnet, der den Anschluß an den Theologentag wegen des interkonfessionellen Charakters der Gesellschaft als Ausnahme bezeichnete. Privatdozent Lic. Blanke, Königsberg i. Pr., hielt einen Vortrag über „Die Stellung des Deutschen Ordens zur Mission in Preußen". D. Michelsen und Professor D. Völker gaben einige Ergänzungen. Der Vortrag wird im 1. Heft des neuen 47. Jahrgangs der ZKG. veröffentlicht werden. Sodann sprach Pfarrer Lic. W. Wendland aus Berlin über den „Zusammenschluß und die Aufgaben der territorialen kirchengeschichtlichen Vereine". Dieses Referat gelangt, durch sachliche Einfügungen ergänzt, unten S. 588f. zum Abdruck. Die sich anschließende Erörterung betonte die Notwendigkeit der Pflege der territorialen Kirchengeschichte auf den Universitäten und in den Predigerseminaren, verbunden mit Kursen über das Lesen von Urkunden und älteren Schriftstücken, sowie das Bedürfnis nach Inventarisierung der kirchlichen Archive durch kirchliche Instanzen, wie sie zum Beispiel im Großherzogtum bzw. Freistaat Hessen im Auftrag des Oberkonsistoriums bzw. Landeskirchenamts in mustergültiger Weise von Archivrat D. Herrmann ausgeführt ist.

In der hierauf folgenden Geschäftlichen Sitzung legte der Geschäftsführer, Oberpfarrer a. D. Georg Arndt aus Berlin die Rechnung über das VIII. Vereinsjahr, die in der Einnahme mit 6212.67 RM. und in der Ausgabe mit 5038.28 RM. auslief und somit einen Bestand von 1174.39 RM. aufwies; die Versammlung erteilte dem Geschäftsführer die beantragte Entlastung. Darauf erstattete derselbe den Jahresbericht: Die Zahl der Mitglieder beträgt zur Zeit 270, die aber trotz eifriger Werbung keinen Zuwachs bezeichnet. In Ausführung des Beschlusses der vorjährigen Versammlung ist der Zusammenschluß der territorialen kirchengeschichtlichen Vereine mit Nachdruck betrieben worden; von den bestehenden zwanzig evangelischen und drei katholischen Vereinen haben zwölf ihren Anschluß an die Gesellschaft vollzogen unter

Zahlung des auf 10 RM. ermäßigten Jahresbeitrags und Lieferung ihrer Veröffentlichungen an die Gesellschaft; andere haben den Anschluß in Aussicht gestellt, einige überhaupt nicht geantwortet. Diese Angelegenheit wird weiter verfolgt werden, zumal ein Zusammenschluß und ein Zusammenarbeiten aller dieser Vereine bei der Gründung der Gesellschaft im Jahre 1919 als eine ihrer Aufgaben bezeichnet ist. Da die diesjährige Eingliederung der Jahresversammlung in den evangelischen Theologentag bei einigen Mitgliedern Bedenken erregt hatte, so wurde seitens der Versammlung im allgemeinen empfohlen, den Anschluß an interkonfessionelle Vereine festzuhalten. Hauptgegenstand der weiteren Erörterungen war die Frage der inneren (inhaltlichen) und äußeren Gestaltung der Zeitschrift für Kirchengeschichte. Übereinstimmung herrschte in zwei Fragen: 1. Daß den Herausgebern in Zukunft nicht die Verpflichtung auferlegt werden sollte, den Umfang der ZKG. unbedingt auf 40 Bogen festzulegen, da sie sonst gezwungen sein könnten, eventuell auch weniger gute Aufsätze aufzunehmen; es solle in dem neu abzuschließenden Vertrage heißen: „bis zu 40 Bogen". 2. Betreffs des Inhalts der ZKG. wurden im Interesse der Zeitschrift und ihrer Empfänger Abhandlungen gewünscht, die stärker als bisher die lebendige Bewegung in der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung gerade auch in geistesgeschichtlicher Beziehung erkennen ließen. Neben dem vom Verlag bestimmten Herausgeber Professor D. Zscharnack wurde als der von der Gesellschaft zu wählende Mitherausgeber (an Stelle des wegen seiner sonstigen großen Inanspruchnahme zurückgetretenen Professor D. Scheel) Professor Lic. Bornkamm, Gießen, in Aussicht genommen, der sich unter Vorbehalt bereit erklärte, in die Herausgabe der ZKG. einzutreten. Beiden Herausgebern solle die Verteilung der Arbeit an der Zeitschrift überlassen werden, gegebenenfalls unter Vermittlung des Redaktionsausschusses. — Über die äußere Gestaltung der ZKG. (Format, Papier, Typen) gingen die Meinungen auseinander. So sehr man eine bessere äußere Gestaltung von verschiedenen Seiten befürwortete, so sehr war die Versammlung in ihrer großen Mehrheit doch der Ansicht, daß an dieser Frage der Abschluß eines neuen Vertrages mit dem Verlag Leopold Klotz, Gotha, nicht scheitern dürfe. Sachliche Meinungsverschiedenheiten über den neuen Vertrag, seine Ausgestaltung und die erforderlichen Verhandlungen mit dem Verlag führten dazu, daß Professor D. Lietzmann den Vorsitz niederlegte. In der am Nachmittag des 20. Oktober für die Wahlen angesetzten geschäftlichen Sitzung wurden mit Stimmenmehrheit folgende Herren in den Vorstand und Geschäftsführenden Ausschuß gewählt: Professor D. E. Seeberg (Vorsitzender), Professor D. Freiherr von Soden (stellvertr. Vorsitzender), Oberpfarrer a. D. Georg Arndt (Geschäftsführer), Professor D. Achelis, Pfarrer D. Becker, Pastor prim. D. Bickerich, Professor Lic. Bornkamm, Professor D. Eekhof, Professor D. Holmquist, Professor Dr. Merkle, Geheimrat Professor D. Mirbt, Pastor D. Pallas, Professor Dr. Rockwell,

Professor Dr. Schmeidler, Professor D. Staehelin, Professor D. Völker, Pfarrer Lic. W. Wendland und Professor D. Zscharnack. Dem neugewählten Geschäftsführenden Ausschuß liegt es ob, aus seiner Mitte den Redaktionsausschuß auszusondern; die bereits schriftlich vorgenommene Wahl hat ergeben, daß mit großer Stimmenmehrheit die beiden Herren Professoren D. E. Seeberg und D. Achelis zu Mitgliedern des Redaktionsausschusses gewählt wurden; die Zuwahl eines dritten Mitgliedes muß der Zukunft vorbehalten bleiben.

Berlin-Friedenau, den 10. Dezember 1927.

Dr. jur. h. c. Georg Arndt, Oberpfarrer a. D.,
Geschäftsführer.

Zusammenschluß und Aufgaben der territorialen kirchengeschichtlichen Vereine

Referat erstattet und mit Ergänzungen versehen
von Pfarrer Lic. W. Wendland, Berlin

Die evangelische Kirche wird durch die Entwicklung, in die sie vor allem seit 1918 eingetreten ist, innerlich dazu gezwungen, sich mit ihrer eigenen Geschichte, d. h. also mit der Kirchengeschichte der letzten vier Jahrhunderte im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwicklung viel stärker als bisher zu beschäftigen. Als die Träger dieser Forschung bieten sich die provinzialen Kirchengeschichtszeitschriften an, die darum jetzt eine größere Bedeutung als bisher, wo sie oft nur ein Winkeldasein führten, bekommen müssen. Ihr intensiver Ausbau zu wissenschaftlichen Forschungsorganen, die von höherer Warte aus die Entwicklung des religiösen, kirchlichen und allgemeingeistigen Lebens je in ihrem Territorium zu behandeln haben, wird nicht nur der allgemeinen Kirchengeschichtsschreibung wertvolle und notwendige Dienste leisten, sondern ist auch der Kirche nötig, die sich nicht wie die Sekte davon dispensieren kann, nach einer objektiven Erkenntnis ihrer Vergangenheit zu streben. Daraus ergibt sich die Pflicht der Kirche, den Vereinen, denen die Herausgabe der wissenschaftlichen Provinzialzeitschrift obliegt, auch finanziell zu helfen. Deren finanzielle Unterstützung durch die Provinzialkirche sollte nirgends weniger als 1000 M. betragen; 2000 M. wären angemessen, damit auch den Verfassern der Aufsätze Honorar gezahlt werden kann.

In diesen Zeitschriften muß, wie dies schon in ZKG. 45, 1926, S. 118f. ausgesprochen worden ist, möglichst gleichzeitig vor allem die Darstellung der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung in An-

griff genommen werden. Das würde den territorialen Vereinen nicht bloß ein stärkeres Gegenwartsinteresse geben, sondern auch der allgemeinen Kirchengeschichte erst die Grundlagen schaffen, die ihr noch immer zur Darstellung dieser Perioden ihrer Entwicklung fehlen. Diese Spezialforschungen bekommen einen höheren Wert, wenn sie gleichzeitig für alle Territorien in Angriff genommen werden. Es muß ferner ernstlich geprüft werden, ob die Vereine nicht auch die systematische Bearbeitung des Gebietes der Patrozinienforschung, der Kirchenkunde und religiösen Volkskunde in den Bereich ihrer Arbeit einzubeziehen haben. Diese Erweiterung soll nicht darum erfolgen, um dem Zuge der Zeit, der der Historie wenig günstig ist, nachzugeben; sondern nur auf diesem Wege kommen wir schließlich dazu, eine Geschichte der Frömmigkeit selbst zu schreiben, soweit solche überhaupt zu schreiben möglich ist.

Besondere neue Aufgaben wird das Denkmal-Schutzgesetz, das dem preußischen Landtag vorliegt, den provinzialen Geschichtsvereinen bringen. Unter den Begriff Denkmal, d. h. „Sachen, deren Erhaltung wegen ihres geschichtlichen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Wertes im öffentlichen Interesse liegt“, fallen auch Akten und alte Bücher, auch solche kirchlicher Art. Ein solches Denkmal-Schutzgesetz besteht bereits in verschiedenen ausländischen Staaten, wie Dänemark, England, Frankreich, Japan u. a., und in Deutschland in Hessen seit 1902, Oldenburg seit 1911, Lübeck seit 1915, Hamburg und Lippe-Detmold seit 1920. Sobald in Preußen das Gesetz eingeführt ist, werden die anderen Staaten nachfolgen. Wenn „Sachen im Sinne des Gesetzes“ nicht richtig aufbewahrt werden, so können sie in das staatliche Provinzialarchiv oder in die staatliche Bibliothek übergeführt werden. Durch dieses Gesetz wird die Kirche nicht nur gezwungen, für eine bessere Aufbewahrung der alten Bücher und Akten zu sorgen, sondern auch ihre Inventarisierung in Angriff zu nehmen. Es erscheint fast unausbleiblich, daß kirchliche Archive eingerichtet werden, wie vor zwei Jahren in Wiesbaden und bereits 1854 im Rheinland. Die Vereine sollten in ihrer Kirchenprovinz auf die Schaffung eines Kirchenarchivs hinarbeiten, dessen Verwaltung einem kirchlichen Archivar übertragen wird. Von dem Provinzial-sächsischen Verein ist dies bereits 1906 vergeblich gefordert. Vorbildliches ist in Hessen geleistet, wo die Kirche durch Archivrat D. Herrmann vom Staatsarchiv in Darmstadt eine Inventarisierung hat vornehmen lassen (gedruckt in drei Bänden: Inventar der evangelischen Pfarrarchive im Großherzogtum-Freistaat Hessen, 1913. 1920; Inventar der älteren Registratur des evangelischen Landeskirchenamts, 1926. Hessischer Staatsverlag).

Der Zusammenschluß der einzelnen Vereine erscheint in der Form am fruchtbarsten, daß diejenigen Vereine, die untereinander stärkere Berührungspunkte haben, sich in Kreisen zusammenschließen [Der Vorschlag stieß in der Diskussion auf Widerstand, setzte sich aber nachher bei der Sonderbesprechung der Vertreter der einzelnen Vereine

durch]. Es sind folgende Kreise zur Zeit in ihrer Bildung begriffen: Pfarrer Dr. Rauscher, Stuttgart-Berg, betreibt den Zusammenschluß der süddeutschen Vereine; Archivrat D. Herrmann und Prälat D. Diehl, Darmstadt, den der westdeutschen; Pfarrer D. Jansen, Kiel, den der nordischen Vereine einschließlich Niedersachsen; Pfarrer Dr. Krömer, Dresden-Altstadt, den der mitteldeutschen; Pfarrer Lic. Walter Wendland, Berlin, und Pfarrer Lic. Eberlein, Kupferberg (Schlesien), den der östlichen Vereine. Ein Austausch der Veröffentlichungen der Vereine, die sich nahe stehen, wird selbstverständlich sein. Und auf der Grundlage des Zusammenschlusses können schließlich auch größere Veröffentlichungen geplant werden, die die Darstellung einer deutschen Kirchengeschichte der neueren Zeit ermöglichen.

Die Vertreter der Vereine in Eisenach sprachen bei ihrer Beratung den Wunsch aus, im Jahre 1928 sich wieder zu treffen und ihre Erfahrungen auszutauschen. Zeit und Ort werden diesen Vertretern rechtzeitig mitgeteilt werden. Zunächst wird der Beitritt der sämtlichen territorialen kirchengeschichtlichen Vereine zu der Gesellschaft für Kirchengeschichte dringend gewünscht und erbeten.

Literarische Berichte und Anzeigen [1]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, über deren historische Artikel bis „Bibelgesellschaften" zuletzt oben S. 144 berichtet war, liegt nunmehr in ihrem I. Band, der wenige Wochen vor Weihnachten ausgegeben werden konnte, abgeschlossen vor (2052 Sp., geb. 48 M.) und dürfte durch die Buchstaben A—D den Beweis geliefert haben, daß trotz der stärkeren Betonung der Gegenwartsinteressen und des Ausbaus der systematisch-theologischen Abteilung, die eine Verkürzung gerade des historischen Stoffes notwendig gemacht haben, auch dieser doch in großen zusammenfassenden Artikeln wie in den zahllosen kleinen biographischen Ergänzungsartikeln in dem zur historischen Fundamentierung der Gegenwart notwendigen Ausmaß dargeboten ist, und daß die 2. Aufl., auch auf die historischen Stichworte gesehen, sogar an Fülle des Gebotenen über die 1. Aufl. hinausreicht. In dem dem fertigen Bande beigegebenen Vorwort des Herausgebers, Leopold Zscharnack, ist über die Grundsätze der neuen Auflage, die redaktionelle Organisation u. dergl. kurz berichtet. — Als größere historische Artikel seien aus den letzten Lieferungen des 1. Bandes folgende notiert: Bibelübersetzungen (Sp. 1038—64; Baumgärtel, Jülicher, Hengstenberg, Fiebig, Risch, Nestle); Bilderverehrung und -streitigkeiten (Schwarzlose); v. Bismarck (O. Baumgarten); Bonn, Universität (O. Ritschl, Königer); Brandenburg (Zscharnack); Braunschweig (Beste); Bremen (Pfalzgraf); Breslau, Bistum und Universität (Seppelt, Gg. Hoffmann, Altaner); Brüderunität (W. E. Schmidt, Bettermann); Giordano Bruno (Heimsoeth); Bucer (Anrich); Bulgarien (Gädike); Bund-Föderaltheologie (Schrenk); Bußwesen (Laun); Byzanz (Phil. Meyer); Calvin (Peter Barth); China, Missionsgeschichte (Oehler); Christentum, Entstehung, geschichtliche Entwicklung, Ausbreitung (Sp. 1531—57; Bertram, v. Soden, Glaue); Christologie, dogmengeschichtlich (Sp. 1592—1634; M. Dibelius, Bauke); Christusbilder (R. Günther); Christusdichtung, deutsche (Knevels); Dänemark (Bülck); Dante (Voßler); Danzig (Schwandt); Deismus (Zscharnack); Deutsche Literaturgeschichte (Hermann Schneider); Deutschland (Sp. 1872—1900; W. Koehler, Schoell, Hermelink, Zscharnack); Dogmengeschichte, methodologisch (G. Krüger); Donatismus (Hugo Koch); Dorpat (Gruehn); Dreieinigkeit, dogmengeschichtlich (G. Krüger). Zscharnack.

Karl Müller, Kirchengeschichte. 2. Auflage. Band I, 2. Lieferung (= Grundriß der theologischen Wissenschaften, Abt. 2). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. — Die zweite Lieferung (S. 313—569) der Neubearbeitung von Karl Müllers ausgezeichneter Kirchengeschichte (über die erste Lieferung s. ZKG. XLIV, 1925, S. 298) bringt wieder eine Fülle des Wertvollen und Anregenden. Hervorgehoben seien: die feinsinnige Darstellung des Neuplatonismus, die Schilderung der Religionspolitik Konstantins des Großen, der Abschnitt über Askese und Mönchtum (besonders eingehend, S. 472—499); man könnte aber eigentlich auch alles andere als bedeutsam hervorheben. — Ich notiere einige Einzelheiten, die mir aufgefallen sind. S. 334: War die Kirche in Nikomedien,

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

die an einem Tage (!) dem Erdboden gleichgemacht wurde, eine „große" Kirche, oder nicht vielmehr eine hochgelegene? Lact., De mort. pers. XII, 1 ist eigentlich ganz eindeutig: „In alto enim constituta ecclesia ex palatio videbatur" (Frühere sprachen sogar von einer Prachtbasilika; das Richtige hat bereits V. Schultze, RE[3] IV, S. 680). — S. 337: Nicht Severus war für den Osten, Maximinus Daja für den Westen zum Cäsar erhoben, sondern umgekehrt. — S. 336 scheint mir die Einengung des Opfergebots des vierten Diokletianischen Ediktes auf die städtische Bevölkerung nicht richtig: *πάντας πανδημεὶ τοὺς κατὰ πόλιν* heißt doch wohl: in der gesamten civitas, — zu der administrativ das platte Land mit gehörte. — S. 340 Anm. 1 ist das Datum 303 falsch. — S. 341: Warum wird die Bezeichnung „Mailänder Edikt" überhaupt noch verwendet, wenn gleich hinzugefügt werden muß, sie sei nicht ganz richtig? — S. 346: Die Synode von Elvira läßt sich genauer festlegen (vgl. H. Koch, ZNW. 1916, S. 61—67). — S. 352: Mani wurde wohl 273 gekreuzigt. — S. 358: Im Jahre 326 kann man noch nicht von Konstantinopel reden; vielleicht ist es Druckfehler für Konstantin? — S. 362: Man kann schwerlich sagen: das Kreuz sei „immer das Symbol des Christentums gewesen, von Anfang an vor allem das Zeichen des Siegs über die Dämonen"; es gibt doch zu denken, daß das Kreuz archäologisch in vorkonstantinischer Zeit sehr selten nachzuweisen ist! — S. 377 wird Lucian von Samosata, der Lehrer des Arius, gegen Loofs mit dem Paulianer Lucian gleichgesetzt, S. 433 die Frage der Zugehörigkeit des sog. Nicaeno-Constantinopolitanum zur zweiten ökumenischen Synode noch in der Schwebe gelassen. — Die Darstellung ist in dieser zweiten Lieferung bis 381 geführt; man sieht mit größter Spannung der Fortsetzung entgegen. Heussi, Jena.

Nachdem mehrere Jahre hindurch die Breslauer „Jahresberichte der deutschen Geschichte" (seit 1918) bei nur geringem Umfang einen gewissen Ersatz für die seit 1913 eingegangenen „Jahresberichte der Geschichtswissenschaft" geschaffen hatten, ist soeben das große Unternehmen, wenn auch auf die deutsche Geschichte beschränkt und daher unter dem Titel: „Jahresberichte für deutsche Geschichte" wieder ins Leben getreten. Die Leitung haben Albert Brackmann und Fritz Hartung, denen besonders für den bibliographischen Teil Victor Loewe, der Herausgeber der früheren Breslauer Jahresberichte, zur Seite steht. Der 1. Jahrgang (Leipzig, K. F. Koehler, 1927. XIV, 752 S. 30 M.) umfaßt die Literatur des Jahres 1925. Die Bibliographie (S. 1 bis 144) erstrebt mit 2860 Nummern Vollständigkeit, während die Forschungsberichte (S. 145—698) in kurzer Form von kritischen Referaten auf die wichtigeren Publikationen mit Einschluß der Zeitschriftenaufsätze beschränkt ist. Aus der Kirchengeschichte, die in § 38—42 zur Behandlung kommt, ist alles, was in die politische und in die Geistes- bzw. Kulturgeschichte einschlägt, ausgeschieden und den betreffenden anderen Kapiteln zugewiesen worden; auch nach der lokalen und territorialen Seite hin ist sie zugunsten der territorialhistorischen Paragraphen weithin entlastet worden. In dieser Stoffbeschränkung wird in § 38 von E. Caspar die Jahresproduktion über Papstgeschichte des Mittelalters, in § 40 von H. Hirsch die Kirchenverfassungsgeschichte des Mittelalters, in § 41 von A. Schnütgen die kath. Kirchengeschichte der Neuzeit und § 42 von L. Zscharnack die protestantische Kirchengeschichte behandelt, während § 39 über die mittelalterliche deutsche Kirchen- und Ordensgeschichte leider infolge Versagens des Mitarbeiters in Fortfall gekommen ist. Die mittelalterliche Geistesgeschichte dagegen hat A. v. Martin in § 43 besonders eingehend vorgeführt, ebenso M. Grabmann in § 44 die Scholastik, Pl. Joachimsen in § 45 den Humanismus. Da bei Vorführung der neuzeitlichen Geistesgeschichte in § 47 doch den religions- und kirchengeschichtlich wichtigen Linien zu wenig Beachtung geschenkt ist, werde ich mich bemühen, diese Seite künftig in meinem kirchengeschichtlichen Bericht mit zu berücksichtigen. Zscharnack.

Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, Vol. 11, Nr. 1, January 1927: Nach Berichten über das Wachstum der John-Rylands-Bibliothek

untersucht J. N. Farquhar, The Apostle Thomas in South India, p. 20—30, die Frage, ob es möglich ist, die Anwesenheit des Apostels Thomas in Südindien zu historischer Sicherheit zu bringen, und beantwortet sie mit einer Fülle von Gelehrsamkeit bejahend. Es wird alles aufgeboten, um die Möglichkeit einer solchen Tradition, deren Mittelpunkt Edessa war, wahrscheinlich zu machen und die verschlungenen Wege, auf denen sie sich erhielt, aufzuspüren. An Stelle der Tradition von der parthischen Wirksamkeit des Apostels führt die edessenische Tradition zu der Annahme von der Wirksamkeit und dem Tode des Apostels in Südindien. Die Auswertung neuer Funde von Münzen usw. läßt manche Andeutung der Acta Thomae in anderem Lichte erscheinen, als früher. Die folgenden Artikel, L. W. Grenwedt, Apollo in the Sky, p. 51—56, J. Rendel Harris, Further traces of Hittite migration, p. 57—76, A. Mingana, Syriac Influence on the Style of the Kur'ān, p. 77—98, A. Mingana, Kitāb ud Dīn Wa-a-Daulah, p. 98f. haben, so interessant sie sind, mehr allgemein geschichtliches und philologisches als kirchengeschichtliches Interesse. Dagegen wird E. K. Rand, St. Martin of Tours, p. 101—109, eine Vorlesung in der John-Rylands-Bibliothek, wegen ihrer vortrefflichen Charakterisierung Martins und seiner Bedeutung für die Geschichte der Kirche den Kirchenhistoriker fesseln. — Den Hauptinhalt des Heftes bildet der Anfang der unter dem Titel Woodbrooke Studies veröffentlichten Stücke aus der syrisch-christlichen Literatur mit Faksimiles der Handschriften, Übersetzungen, Kommentierungen und Einleitungen: Woodbrooke Studies. Editions and translations of christian Documents in Syriac and Garshūni, by A. Mingana, with introductions by Rendel Harris, p. 110—231. Es handelt sich um den sehr seltenen Traktat des Jakobiten Dionysius Barsalībi († 1171) gegen die Melchiten (Chalcedonenser-Reichskirche) aus der Handschrift Mingana 4 in der Rendel-Harris-Bibliothek in Birmingham und um echte und apokryphische Stücke des Ignatius von Antiochien aus Paris MS. Syr. 198 und Birmingham MS. Mingana 223 und Mingana 1 und 37.

G. Ficker, Kiel.

Hans Lietzmanns Berliner Akademie-Gedächtnisrede auf Karl Holl (30. Juni 1927) ist eine wertvolle Ergänzung der beiden Gedächtnisreden, die von ihm und A. v. Harnack gleich nach Holls Tod im Verlag Marcus & Weber herausgegeben worden sind. Sie bietet auch, S. 11—15, ein Verzeichnis der im Druck erschienenen Schriften K. Holls mit Einschluß seiner größeren Rezensionen, dem persönliche Aufzeichnungen Holls zugrunde liegen.

Aus Schöninghs Sammlung Kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen in deutscher Übersetzung, auf die wir schon mehrfach hingewiesen haben, liegen uns die neuen Hefte 19—29 vor, die z. T. auffallend spezialisierte Themata haben, die aber gewiß einem unterrichtlichen Bedürfnis auf kath. Seite begegnen. Den eucharistischen liturgischen Texten und der Sakramentsverwaltung ist in Heft 21, 22, 26 Aufmerksamkeit geschenkt. In der „Lebensweisheit aus den Kirchenvätern" (H. 20) ist vor allem Chrysostomus ausgeschöpft. Daß in H. 28 (Texte zur ältesten Kirchengeschichte aus nichtchristlichen Autoren) der Josephustext Ant. XVIII, 63 ganz ohne kritische Note gedruckt wird, ist auffallend. H. 25 und 27 gelten der römischen Messe, H. 23 den Kreuzzügen. H. 19 bringt Texte über Preußen und die kath. Kirche 1740 bis 1861. Guggenbergers H. 24 über Geschichte des Staatskirchentums ist keine Textauswahl, sondern knappe Darstellung (39 S.) von der byzantinischen Reichskirche an bis zur neuen deutschen Reichsverfassung; sie zeigt weithin Verständnis für die in Betracht kommenden Erscheinungen, verzichtet aber merkwürdigerweise, obwohl U. Stutz mehrfach zitiert wird, ganz auf den Rückgriff auf die Eigenkirchenidee zum Verständnis der frühgermanischen Staatskirchentümer.

Den Kirchenhistoriker muß auch die Frage interessieren, inwieweit die wissenschaftliche Arbeit auch in den Schulreligionslehrbüchern ihren Niederschlag findet,

sei es in den Darstellungen, sei es in den zum Zweck des modernen Arbeitsunterrichts eingefügten Textsammlungen. In beider Hinsicht zeigen die neues Lehrbücher im allgemeinen doch wohl einen Fortschritt gegenüber früher und werfen auf die Verbindung unserer Religionspädagogen mit der wissenschaftlichen Forschung ein günstiges Licht, auch da wo nicht geradezu Kirchenhistoriker zur Mitarbeit herangezogen sind, wie dies in dem von H. W. Beyer und H. Rückert verfaßten Grundriß der evg. Religionskunde auf geschichtlicher Grundlage (Leipzig, Teubner, 1927) der Fall ist. Jenes Urteil gilt auch von dem uns eingesandten, nunmehr für sämtliche Klassenstufen abgeschlossen vorliegenden Lehrbuch für den evg. Religionsunterricht von Hermann Schuster und Walter Franke in Verbindung mit Julius Smend, Carola Barth, Otto Clemen, R. Peters u. a. (Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg). Der der Mittelstufe geltende Band: „Helden und Werke der Kirche" von W. Franke, ebenso der der Oberstufe zugehörige Band: „Glaube und Leben", in dem O. Clemen und R. Peters die Kirchengeschichte behandelt, stehen bei aller pädagogisch gebotenen Beschränkung auf der Höhe, auch was die Anleitung zu geistiger Verarbeitung des dargebotenen historischen Stoffes betrifft. Die gute Bildausstattung soll noch ausdrücklich hervorgehoben werden, — wie anders ist sie als in den nüchternen Schulbüchern, aus denen wir lernen mußten. Zur Ergänzung dieser darstellenden Teile dienen nicht nur die von O. Clemen herausgegebenen, die Hauptgestalten und die wichtigsten Bewegungen vom Altertum bis zum 19. Jhd. spezieller charakterisierenden Kirchengeschichtlichen Quellenhefte (insgesamt 24), sondern auch größere Textsammelbände wie „Evangelium und Gegenwart" von H. Schuster und W. Franke, wo als „Bausteine einer evg. Welt- und Lebensauffassung" unter Einführung in den Weltanschauungskampf der Gegenwart und in Einzelprobleme des Glaubens und der Ethik gut ausgewählte Stücke aus Philosophen, Theologen und Glaubenszeugen des 19. und 20. Jhd.s geboten sind. Es ist erfreulich zu sehen, wie hier die heranwachsende Jugend zwecks weiterer Vertiefung zu dem neuesten fachmännischen Schrifttum hingeführt wird; ich nenne nur die Namen Troeltsch, Bousset, Gunkel, R. Seeberg, Hunzinger, Pfennigsdorf, Wobbermin, Eucken, Windelband, Pfleiderer, A. v. Harnack, W. Herrmann, Heiler, Heim, um zu zeigen, daß dies ohne richtungsmäßige Enge geschieht. Das Gesamtwerk dürfte zu dem Besten gehören, was die Religionspädagogik unserer Tage zustande gebracht hat.

Zscharnack.

Blätter für christliche Archäologie und Kunst, Rundbriefe der christlich-archäologischen Arbeitsgemeinschaft, Jahrgang I—III, 1925—27 (5 Hefte). Herausgeboren aus dem Schülerkreise von Johannes Ficker in Halle, verfolgen die Rundbriefe zunächst den Zweck, die Verbindung zwischen den einzelnen Schülern und ihrem Lehrer aufrecht zu erhalten und sie in ihren weiteren archäologischen Arbeiten zu fördern. Eine kurze Inhaltsangabe mag zeigen, welch ein reiches Geschenk uns mit dieser Publikation geworden ist. Das 1. Heft bringt neben dem Programm „Was wir wollen" eine gute Literaturübersicht, berichtet dann über persönliche Arbeitsgebiete, um dann in dem Aufsatz „Der praktische Archäologe" Winke über Kunstsammlung und Kunstverwertung zu geben. Es sei hier auf die Anregung hingewiesen, aus illustrierten Prospekten Bilder auszuschneiden und dadurch allmählich eine kunsthistorische Sammlung anzulegen, wodurch fraglos viel Freude und Anregung geboten werden kann. Beigegeben ist dem Heft eine schöne Arbeit von Ficker: Bibelbildstudien, ein S. A aus der Zeitschrift für Buchkunde, ein Linoleumschnitt von H. Teuler und ein Holzschnitt von E. Boehm: Straßburger Münster. — Das 2. Heft bringt von Ficker eine Skizze über seinen Lehrer Anton Springer (geb. 13. Juli 1825), eine überaus feine Würdigung dieses bedeutenden Mannes. Es ist bedauerlich, daß dieser wahrhaft große Kunsthistoriker und edle Charakter heute nicht mehr so bekannt ist, wie es seiner Bedeutung für die Kunst und das Vaterland entspricht. Seine Lebenserinnerungen, auf die auch Ficker hinweist, sind fast ver-

gessen und doch auch deshalb so wichtig, weil sie zeigen, mit welchem gehässigen Schikanen Rom noch jetzt ihm mißliebige bedeutende Menschen zu verfolgen weiß. Wichtig ist die Beigabe von Ficker: „Handschriftenkunde im theologischen Studium" und der schöne Aufsatz von Elliger: Die Malereien der Katakomben Roms, der einen sehr guten Überblick über die Katakombenforschung gibt. — Das 1. Heft des 2. Jahrgangs, Luther-Nummer, enthält mit einer kurzen Beschreibung das letzte Bildnis Luthers und einen Hinweis auf seine neueste Büste von Lisa Simein. Es folgt darauf ein sehr gut orientierender Aufsatz über Reformation und bildende Kunst von F. Buchholz und dann eine Studie von G. Walter: „Luthers Würdigung kirchlicher Bau- und Bildkunst" mit reichen Belegen aus Luthers Werken. Beigegeben ist dem Heft ein S. A. aus den Theol. Studien und Kritiken 1926 von Ficker: Zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief, 1516/17. — Im Doppelheft Nr. 2 und 3 des 2. Jahrgangs veröffentlicht Ficker zwei Vorträge über Gesangbuch und Konfirmationsschein und die Aufgaben der kirchlichen Kunst in der sächsischen Provinzialkirche mit vielen feinen Bemerkungen und Anregungen, die zeigen, daß der Verfasser in der Praxis steht und für die Praxis wirken will. — Das 1. Heft des 3. Jahrgangs ist der Kunst Rudolf Kochs gewidmet, dessen weitverzweigtes künstlerisches Schaffen von allen Seiten gewürdigt wird. — Die Blätter werden von nun an mit dem wieder erstandenen „Christlichen Kunstblatt" vereint erscheinen. Mögen sie in der neuen Gestalt weitere gesegnete Wirksamkeit für Wissenschaft und Praxis auf dem Gebiete christlicher Kunst entfalten!

Hans Becker, Friedenau.

Die Vertreter der These der Ungeschichtlichkeit Jesu und der Geburt des Christentums aus der „Gnosis" haben einen neuen Helfershelfer in Leopold Feiler, Die Entstehung des Christentums aus dem Geist des magischen Denkens (Jena, Eugen Diederichs, 1927. 155 S. 3.80 M.) erhalten, dessen Buch denn auch in diesen Kreisen begeisterte Zustimmung gefunden hat (vgl. z. B. Hermann Raschke, Protestantenblatt 1927, S. 495 f.). Der Titel zeigt bereits, daß hier zunächst O. Spengler Pate gestanden hat, dessen Begriff der Pseudomorphose dann auf den Prozeß der Verdeckung und teilweisen Verdrängung der „magischen Kulturseele" des ursprünglichen Christentums durch das Eindringen von „Antike" und Judentum angewandt wird, und das Vorwort enthält das Bekenntnis zu Arthur Drews, der „in der Art guter, deutscher Wissenschaft" „den Legendencharakter der Jesusgestalt dauernd durch eine Fülle von Beweisen erhärtet" habe, sowie zu Will. Benj. Smith, Robertsons „Evangelienmythen", H. Raschke, Lublinski, von Theologen Martin Brückner und im Text gelegentlich zur holländischen Kritik, während die sonstige theologische Forschung unbeachtet bleibt und vor allem die Auseinandersetzung mit der entgegenstehenden theologischen Literatur gemieden wird. Von Philologen kommen Reitzenstein, Usener, Cumont vor allem zur Geltung. Der dreiteilige Aufbau der Schrift behandelt 1. das Kreuz, die Geschichte seines Symbols und die Wandlung seines Sinnes durch die Historisierung des „doketischen" Symbols zum Marterholz eines Menschen Jesus; 2. das Evangelium als „doketische Parabeldichtung", deren Kunst und Schönheit F. nicht hoch genug preisen kann, um für die Ablehnung des historischen Charakters der in ihm dargestellten „wirren Historie" zu entschädigen; 3. die Morphologie des Urchristentums und seinen Charakter als Synthese von Syrischem, Antikem und Jüdischem. In allen Teilen begegnet neben Unhaltbarem und Hypothetischem viel Richtiges; aber eine ärgerliche Verzeichnung kommt in sie alle schon dadurch hinein, daß der Verfasser in der Polemik immer von der kirchlich traditionellen Anschauung ausgeht und nirgends verrät, daß die wissenschaftliche theologisch-historische Forschung doch längst dieses traditionelle Bild korrigiert hatte und sowohl hinsichtlich der positiven Religiosität des hellenistischen Menschen, wie der orientalischen Elemente in der Spätantike, wie auch des orientalischen Elements im alten Christentum nicht erst der Christusmythologen bedurfte, um auf die

richtige Fährte geführt zu werden. F.s generelle Begeisterung für die Häretiker und Antipathie gegen „die Kirchenväter“, die an deren Intellektualität nicht hereinreichten (z. B. S. 51; „Welcher Abstieg von einem Marcion zu einem Tertullian“, S. 48; u. ä.), verrät so wenig Vertrautheit mit den Kirchenvätern wie Unbefangenheit gegenüber den Häretikern.

Die beiden großen diesjährigen Festgaben für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag und für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag (beide Tübingen, Mohr, 1927. VIII, 334 S. bzw. VIII, 277 S.) enthalten neben Neutestamentlichem auch viel Kirchengeschichtliches; die einzelnen Abhandlungen sind auch einzeln käuflich. — Aus der Deißmann-Festschrift sei außer Rendel Harris' kurzem Hinweis auf marzionitische Spuren in der abendländischen NT.-Textgeschichte und auf marzionitische Zitate oder Anspielungen bei Schriftstellern des Ostens und Westens (On the Trail of Marcion, 11 S.) und Erik Peterson über „Die Bedeutung von *ἀναδείκνυμι* in den griechischen Liturgien (7 S.) vor allem auf den ausführlichsten Beitrag, den von K. L. Schmidt (Die Kirche des Urchristentums, 62 S.) hingewiesen, deswegen weil er mit seinen lexikographischen Untersuchungen über *ἐκκλησία* und seine Entsprechungen und mit seinen Ausführungen über Matth. 16, 18 und über Paulus und Petrus an Grundfragen der Entstehung der kirchlichen Organisation heranführt; seine Darlegungen sind inzwischen durch seinen Vortrag über „Das Kirchenproblem im Urchristentum“ auf dem Eisenacher Theologentag (ThBl. 1927, S. 293 ff. abgedruckt) unterstützt und weitergeführt worden. Wenn K. L. Schmidt betr. Matth. 16, 18 f. ziemlich zuversichtlich ist und die kritischer Urteilenden des Skeptizismus beschuldigt, so liegt dies wohl mit daran, daß er in seiner literar- und traditionskritischen Untersuchung die aus einer widersprechenden Tradition stammenden Worte Matth. 18, 17 f. nicht beachtet, auch nicht die konkurrierende johanneische Tradition über den Kephasnamen und die dortige Beauftragung des Petrus mit der Leitung (Joh. 1, 42. 21, 15 ff.). — Die kirchenhistorischen Beiträge zur Jülicher-Festschrift sind K. Holl: Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius (31 S.); K. Müller: Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382 (13 S.); Ed. Schwartz: Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon (10 S.); H. Lietzmann: Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums (Mit einer Lichtdrucktafel. 16 S.); H. v. Soden: Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian (49 S). Holls Aufsatz, der inzwischen in seinen Ges. Aufsätzen zur KG. II, 1, 1927, S. 204 ff., einen Neudruck gefunden hat, reicht ungleich weiter, als der Titel ahnen läßt; Holl packt von dem Epiphaniusbrieffragment des Ambrosianus 515, folio 237 ff. aus unter Vergleich mit Epiphanius' Panarion h. 51, 26 ff 70, 9 ff. und dem entsprechenden Kap. 21 der Didaskalia die Frage des Aufbaus der Karwoche, der Datierung des Osterfestes, das Jerusalem, nicht Rom zuerst am Sonntag gefeiert hat, ferner der Geschichte des Osterfastens und dergleichen an und stellt den Epiphaniusbrief in das Ringen zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Osterberechnung ein. Lietzmann vergleicht den aus dem Schluß der Messe stammenden lückenhaften Berliner Gebetstext mit dem jüngst von F. Bilabel publizierten Heidelberger Bruchstück (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen, H. 4, Nr. 58) sowie mit den orientalischen Liturgien und ordnet ihn auch unter Herausarbeitung ältester kirchlicher Anklänge (vgl. *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον ζωῆς ὑπὲρ τοῦ μὴ ἅπαντα ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν σοί* mit Ignatius. Epheserbrief 20, 2) liturgiegeschichtlich ein; er verfolgt mit dieser interessanten Einzelstudie zugleich das Ziel, zu zeigen, daß noch Jahrhunderte nach dem amtlichen Sieg einer offiziellen Liturgie (hier in Ägypten der Markusliturgie) „auf den entlegenen Dörfern, denen gemeinhin unsere Papyrusfunde entstammen, noch ältere und einfachere Liturgien in Übung waren, welche die charakteristischen Züge im Aufbau der großen Komposition deutlicher hervortreten lassen, als die mannigfach verflachten und rhetorisch verwässerten Gebete der hauptstädtischen Form“. v. Sodens Untersuchung, die er bei seiner Anzeige von Harnacks Marcion (ZKG. 1920,

S. 195) versprochen hatte, hat ihren allgemeinen Wert zunächst darin, daß er Harnacks These, Tertullian habe den Kanon seines Gegners in einer lateinischen Übersetzung vor sich gehabt, von sich aus noch einmal erweist; die These ist kürzlich von Buonaiuti in den Ricerche religiose II, 1926, S. 337 ff., wieder bestritten worden. Seine detaillierte Sonderuntersuchung gilt den Übereinstimmungen und den Differenzen zwischen der Marcionübersetzung und den Tertullianischen Pauluszitaten oder -paragraphen, sowie dem Verhältnis des Marcion- und des Tertulliantextes zu Cyprians Bibeltext wie zu m, r, d, g und vg. Dabei springt deutlich heraus, daß der Tertullian vorliegende Marciontext keine afrikanische Übersetzung ist, sondern eine bei aller Selbständigkeit den europäischen Texten relativ nahestehende, und daß anderseits der Tertullianische Paulustext nicht zu den europäischen Übersetzungen gehört, aber trotz gewisser bedeutsamer Gemeinsamkeiten mit Cyprian im ganzen doch stärker von diesem abweicht als sonst die Zeugen des älteren afrikanischen Textes voneinander. Eine Unzahl von Fragen aus diesem komplizierten Gebiet der altlateinischen Bibelübersetzungen hat v. Soden dabei zwar anschneiden, aber hier nicht in Angriff nehmen können.

Zscharnack.

Felix Haase, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. Leipzig, Otto Harassowitz, 1925. — Der Verf. bezeichnet selbst in der Vorrede sein Werk als „Sammlung und Zusammenstellung ohne eingehende Verarbeitung" und verwahrt sich nicht ohne eine gewisse Gereiztheit gegen Kritiker, die dies „beanstanden zu müssen glauben" sollten. Indessen dürfte seine mühsame Arbeit überall nur mit großem Dank aufgenommen werden, obwohl in der Tat jede (nicht nur eine eingehende) Verarbeitung fehlt; denn wieviele haben an den orientalischen Quellen der altchristlichen KG. ein dringendes Interesse, aber wie wenigen sind sie in der Originalsprache und -überlieferung zugänglich. H. bietet zunächst eine Übersicht über die exzerpierten Quellen (I) und stellt dann aus ihnen zusammen, was sie über die äußere KG bis zum Chalcedonense berichten, nämlich die Missionstätigkeit der Herrenjünger (II), die Ausbreitung des Christentums in Vorderasien (III), die Christenverfolgungen (IV), die Bischöfe von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Ephesus, Konstantinopel (V), die Konzilien (VI), die Häretiker (VII). Die Dogmen- und Literaturgeschichte ist im übrigen ausgeschlossen. Für eine Stichprobe legt sich mir der Abschnitt über Marcion nahe, da A. v. Harnacks große Monographie hier auch dem, der keine selbständige Kenntnis orientalischer Quellen hat, eine gewisse Kontrolle gestattet. Der Verf. hat sie — seinem Grundsatz, nichts zu verarbeiten, darin wohl allzu getreu — nicht verglichen; aber es bezeugt die Sorgfalt seiner Arbeit, daß seine Zusammenstellung im wesentlichen das von Harnack gesammelte Material umfaßt, wenn auch z. T. nur in Bruchstücken oder bloßen Verweisen. Man erfährt nichts über die Gesichtspunkte, die ihn bei der Auswahl bestimmen, und die „Erwähnung" z. B. der S. 353 Anm. genannten Berichte läßt nicht ahnen, wie Interessantes sie enthalten (vgl. Harnack², S. 29*. 356*. 384* ff. 168 f. — ich gebe die Seitenzahlen nach der 2. Auflage; die Stücke selbst erscheinen sämtlich auch schon in der ersten, auch das von H. S. 354 als „ziemlich unbekannt geblieben" mitgeteilte Stück). Ein Referat, das Harnack nach Barhebraeus gibt, bietet H. nach Michael I, der offenbar für Barhebraeus die Vorlage war, und teilt dabei eine Verhunzung des Namens Marcion in Barcion (Sohn des Mäffenden) mit, die sich bei Harnack nicht findet. „Zu beanstanden" ist jedoch die BehandlungEzniks von Kolb. Nicht nur ist hier das Exzerpt ganz dürftig, sondern die von Harnack benutzte Übersetzung von Schmid (Wien 1900!) ist nicht einmal genannt (auch nicht S. 27, wo sie nicht fehlen durfte), geschweige denn verglichen. Nach der von H. benutzten Übersetzung von Ermoni hat Eznik u. a. berichtet: „und für die Kinder, welche im Sterben liegen, sollen andere die Taufe empfangen" (bei Marcion), während Schmid diese Stelle so wiedergibt: „und anstatt der gestorbenen Katechumenen zwingt er andere die Taufe zu empfangen"; aus kirchengeschichtlichen Gründen hat man fraglos von

den beiden (wie ich belehrt werde) sprachlich möglichen Übersetzungen die letztere zu wählen. Auf solche Varianten, deren noch mehrere begegnen, hätte der Verf. achten und seine des Armenischen unkundigen Leser aufmerksam machen sollen.

v. Soden, Marburg.

Im Verlag L. Schwann, Düsseldorf, hat der kath. Kirchenhistoriker Karl Pieper (Münster) eine Wandkarte des Orbis Christianus saeculi I—V herausgegeben (unaufgezogen 18 M., aufgezogen 36 M.), in einer Breite von 2,42 m und Höhe von 1,53 m. Die Karte umfaßt die gesamte Mittelmeerwelt, reicht nördlich bis nach Britannien, östlich bis an den Indus; in dem rechten oberen Viertel sind als Ergänzungskarten Indien, das Gebiet um den Arabischen Meerbusen und zur Verdeutlichung der Hauptkarte nochmals das mittelitalienische Gebiet untergebracht. Durch verschiedenfarbige Unterstreichung der aus der Missionsgeschichte der ersten fünf Jahrhunderte bekannten Namen wird ein Einblick in die Dichte der Christianisierung in diesen verschiedenen Zeiten ermöglicht (für jedes Jahrhundert eine andere Farbe; im ersten außerdem eine besondere Farbe für das paulinische Missionsgebiet). Orte unbekannter Lage sind fortgelassen, solche unsicherer Lage mit ?? bezeichnet, solche, bei denen die Christianisierung unsicher bezeugt ist, mit ?, solche, bei denen die Quellen betreffs der Zeit der Christianisierung verschieden aussagen, verschiedenfarbig gekennzeichnet, so daß also die Grenzen unserer Kenntnis nicht verwischt sind. Stichproben haben mich von der gewissenhaften Durchführung dieser mühsamen Arbeit überzeugt. Da uns bisher für den kirchengeschichtlichen Unterricht hinsichtlich der ohne Kartenmaterial gar nicht zu verdeutlichenden Ausbreitungsgeschichte des alten Christentums nur kleine Atlantenkarten (Heussi-Mulert) ohne jene zeitlichen Unterscheidungen und mit nur einer Namenauswahl zur Verfügung standen, wird man diese großformatige Generalübersicht, aus der die Entwicklung klar abgelesen werden kann, nur begrüßen können. Zscharnack.

Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Holl und Lietzmann, Bd. 8). Bonn, A Marcus und E. Weber, 1926. XII, 263 S. — Lietzmanns Werk. Karl Holl zum 60. Geburtstag gewidmet, legt beredtes Zeugnis von dem Scharfsinn und der Gediegenheit ab, mit der sich der Verf. der liturgischen Forschung ergeben hat. Mit herzlichster Dankbarkeit müssen alle, die sich für die Geschichte der Liturgien interessieren oder auf diesem Gebiete mitarbeiten, eine so treffliche Arbeit begrüßen. wie sie L. hier wieder geleistet hat. Wenn der Verf. selbst bekennt, daß er sich im Ganzen und in den einzelnen Abschnitten habe starke Beschränkung auferlegen müssen, so daß er das Thema nirgends ganz hätte ausschöpfen können, wenn er von Skizzen spricht, die er darbiete, so darf uns das nicht von der Pflicht entbinden, das, was er vorgelegt hat, als ein Fundament anzuerkennen, auf dem die Liturgie-Forschung weiterbauen kann, und zwar mit dem Gefühl, hier auf sicherem Boden zu stehen, mag es sich auch als notwendig erweisen, die einzelnen Steine noch stärker zu bearbeiten und sie vielleicht hier und da anders zusammenzufügen. Nur wenn die Forschung — und ich möchte hier nicht unterlassen, mit L. der Vorarbeiten zu gedenken, die P. Drews geliefert hatte, — auf dieser Bahn weiterschreitet, wie sie L. hier methodisch richtig gewiesen hat, wird es einmal möglich sein, eine wirkliche Geschichte des christlichen Gottesdienstes zu schreiben. — Es kann im Rahmen dieser Besprechung nicht meine Aufgabe sein, mehrere Punkte, an denen ich nicht mit dem Verf. übereinstimme, genauer aufzuzeigen und meine Abweichung ausführlicher begründen. L. erwartet ja selbst, daß Korrekturen im einzelnen nicht ausbleiben werden, und es ist wohl denkbar, daß sich Resultate, die uns zunächst noch nicht befriedigen, bei weiteren Untersuchungen doch als richtig herausstellen. Andeuten will ich nur weniges, wo ich noch anderer Meinung bin oder Bedenken habe. Z. B. schätze ich die bei Migne (Bd. 85) abgedruckte mozarabische Liturgie geringer ein, als es L. tut; sie scheint mir gegenüber den Originalen stark im späteren, römischen Geiste überarbeitet zu sein. Ich finde dagegen in dem alten

mozarabischen Material, wie es uns Férotin, leider nicht ganz zuverlässig (s. auch S. 110 Anm.), zugänglich gemacht hat, mehr älteres Gut verarbeitet, als L. annimmt. Weiter ist mir fraglich, ob wir ausführliche Liturgien-Werke, insbesondere solche des gallikanischen und noch mehr des mozarabischen Typus, in denen Material so verschiedenartiger Formung zusammengetragen ist, wie es L. immer wieder herausstellt, mit Kirchenordnungen zusammenstellen dürfen, die nur ganz kurz über eine gottesdienstliche Form Auskunft geben; ich fürchte, daß da leicht ein schiefes Bild entsteht. Die „wandelnde Kommunion" und damit zusammenhängend, den Dienst „am Altar" halte ich für die beiden ersten Jahrhunderte nicht für richtig; auch bestreite ich die „zwangsläufige" Verlegung des Abendmahlsgottesdienstes auf den Morgen und seine Verbindung mit dem Wortgottesdienst, wie sie bei Justin 1. Apol., cp. 67 gefunden wird. Auch davon bin ich nicht überzeugt, daß die Linie, die L. von Hippolyt zu Paulus zieht, richtig ist. Meine Stellung zu Didache, Kap. 9. 10. 14 weicht von der, die L. einnimmt, ab, und damit hängt auch mein Dissensus in bezug auf die Zurückführung der ägyptischen Liturgie auf die Didache zusammen. Sodann möchte ich noch immer annehmen, daß sich der syrische Einfluß früher, als es L. zugibt, bemerkbar macht: ob er nicht gegenüber dem ägyptischen als stärker konstitutiv einzuschätzen ist? Und wenn ich es auch für richtig halte, daß das letzte Mahl Jesu nicht ein Passahmahl war, so bin ich doch gegen L.s Darstellung vom Einfluß des Paulus auf die Umwandlung des Abendmahls bedenklich. — Nun aber möchte ich noch versuchen, über den reichen Inhalt des Werkes einen kurzen Überblick zu geben. Nach einer klaren, ob auch knappen Einführung in die der Untersuchung unterzogenen liturgischen Quellen des Orients und Okzidents unternimmt es L., die einzelnen Stücke, die den speziellen Abendmahlsteil im Gottesdienst ausmachen, in den verschiedenen Liturgien zu verfolgen. Die vier Stücke, um die es sich dabei handelt, sind die Einsetzungsworte (Kap. 2), die Anamnese (Kap. 3), die Epiklese (Kap. 4, 6, 8) und das Eucharistiegebet (Kap. 9). Dabei läßt der Verf. durch geschickte Zusammenstellung von Parallelformularen, durch verschiedenartiges Unterstreichen, durch Herausstellen der Gedankengruppen Verwandtschaft und Unterschiede deutlich herausspringen, so daß er zuletzt alle besprochenen Quellen auf zwei Typen reduzieren kann, auf den, den wir in der Kirchenordnung des Hippolyt finden, und auf den ägyptischen, wie er im Euchologion des Serapion dargeboten wird. Diese beiden Grundtypen werden in den Kapiteln 10 und 11 genauer charakterisiert. Im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Epiklese ergab es sich, daß auch über Opfer und Weihrauchgebete, die Gebete des Offertorium gehandelt wurde (Kap. 5 und 7). An diese liturgiegeschichtlichen Untersuchungen schließt L. noch fünf Kapitel an, in denen er von der Entwicklung des Abendmahlsteils in den Liturgien die Verbindungslinien zu den Mahlzeiten zieht, wie sie in den ältesten judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden gefeiert wurden. Dabei kommt das letzte Mahl Jesu ebenso wie das Brotbrechen der Urgemeinde, das ursprüngliche und das weiter ausgebildete Herrenmahl ebenso wie die Agape zur Behandlung. Als Kap. 14 ist hineingestellt, was die Didache an liturgischem Material bietet, und wie sie mit ihrer besonderen Form die Urgestalt der ägyptischen Liturgie ausmacht. Im letzten, 17. Kapitel gibt L. noch zusammenfassend einen Aufriß der Entwicklung der Abendmahlsliturgie. In seine sorgfältig durchgeführten Untersuchungen, die eine Fülle von wertvollsten Einzelbeobachtungen enthalten, fügt L. wiederholt Bemerkungen über die Verschiedenheit der liturgischen Arbeit ein, die sich in den einzelnen Liturgien bald als Kürzung, bald als Erweiterung, Bereicherung, Vervielfältigung kundtut. Alles in allem ein Werk eifrigsten Studiums wert, ein Werk, an dem niemand vorübergehen kann, der sich über Entstehung und Ausgestaltung der Liturgien in der christlichen Kirche informieren will. Eine kurze Zusammenfassung seiner Thesen betreffs der ältesten Entwicklung hat L. im liturgiegeschichtlichen Abendmahlsartikel in RGG.[2] I gegeben. Von Besprechungen seien Lambots Rezension in RBen. 39, 1927, S. 150f. genannt, der L. gegenüber die traditionellen Thesen vertritt, und E. v. d. Goltz, ThLz. 1927, S. 149ff. Glaue, Jena.

Karl Völker, Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche. XI, 223 S. Gotha, Leopold Klotz, 1927. — Die Frage nach dem Wesen und der Herkunft der Agape, auf die Lietzmanns „Messe und Herrenmahl" (s. oben) bei seinen Untersuchungen über die Ausgestaltung des Abendmahlsteils in den Liturgien, zu den Ursprüngen zurückschreitend, im Abschnitt 12 zu sprechen kommt, wobei er auch die Probleme erörtert, die durch Agape und Herrenmahl gestellt werden, — diese Frage ist es gewesen, der Völker seit seiner Studienzeit seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte. Als Lietzmanns Werk erschien, waren von V.s Buch schon die ersten Bogen gedruckt. So konnte es denn bei V. nicht eine Auseinandersetzung mit den Resultaten sein, die Lietzmann im Anschluß an seine liturgischen Forschungen herausstellt; nur im Vorwort und in nachträglichen Fußnoten kommt V. auf sie zu sprechen. Auch Lietzmann hält noch an der herkömmlichen Ansicht fest, daß die Agape (d. i. nach V. eine richtige Mahlzeit, zu der sich Gemeindeglieder regelmäßig zusammenfanden, und die auch sozial-charitativen Charakters — z. B. Ausspeisung der Armen durch die Reichen — gewesen ist) von Anfang an mit der Eucharistie verbunden gewesen sei, daß sie mit ihr zusammen das „Herrenmahl" gebildet habe, und daß die Agape später, am Ende des nachapostolischen Zeitalters, verselbständigt worden sei, eine Ansicht, die V. für unhaltbar erklärt, indem er die sie letzlich begründende Deutung von 1 Kor. 11, 17 ff. für unzutreffend hält. V. bestreitet nicht, daß Mahlzeiten, bei denen gegessen und getrunken wurde, bei den alten Christen stattgehabt hätten; nur fehle dabei jeder Hinweis auf eine Verbindung derselben mit der Eucharistie; die gemeinsamen kultischen Mahlzeiten aber wären auf den Genuß von Brot und Becher beschränkt gewesen. Auch bezüglich der von Lietzmann vertretenen Auffassung vom Abendmahl weicht V. von Lietzmann ab. Daß das Abendmahl seinen Ausgang von jüdischen Mahlzeiten genommen habe, behauptet auch V.; da er aber das Verhältnis des Paulus zur Urgemeinde anders bestimmt, als es Lietzmann tut, — V. hält die Abhängigkeit des Paulus von der Überlieferung der Urgemeinde durch die Quellen für erwiesen —, ergibt sich daraus auch für V. eine andere Stellung gegenüber der von L. behaupteten Weiterbildung des letzten Mahles Jesu durch Paulus. In letzter Linie kommt es auf die Deutung des *ἀπὸ τοῦ κυρίου* 1 Kor. 11, 23 an. Indem V. noch für die nachapostolische Zeit einschl. Justin, Diognetbrief, Minucius Felix „die Eucharistie, bei der das Brot und das Getränk als Träger der vom Leibe und Blute Christi ausgehenden Heilskräfte genossen wurde", als „die gemeinsame Mahlzeit der getauften Christen" und zugleich den Höhepunkt des Kultus herausstellt, bestreitet er nicht nur, daß damit eine „Agape" verbunden gewesen sei, — die Verfechter ihres Vorhandenseins legen s. E. die betreffenden Stellen falsch aus —, sondern er behauptet, daß es damals ebensowenig wie vordem überhaupt „Agapen" gegeben habe. Nach V. gibt es Agapen als wirkliche Mahlzeiten, an denen Christen teilnahmen — Zusammenkünfte, und zwar Privatfeiern, der ihre Liebe bezeugenden Christusgläubigen mit eigentümlichem Gepräge, bedingt durch die Mahlzeit, bei der aber die Ausspeisung der Armen nicht die Hauptsache war — erst im Zeitalter der Patristik; bei Tertullian, Clemens Alexandrinus, den Kirchenordnungen insbesondere, begegnen uns der Name und die Schilderungen ihres Verlaufs. Dem stehen da gegenüber die von der Gemeinde veranlaßten gottesdienstlichen Zusammenkünfte, in denen die Eucharistie, aber ohne Mahlzeit, gefeiert wurde. Mit einem Abschnitt „Der Ausgang der Agapen" und einem Exkurs über die kultischen Mahlzeiten in den heidnischen Mysterien, die für die Entstehung von Eucharistie und Agape herangezogen worden sind, beschließt V. sein schönes Werk. Seine Anschauungen hat er in kompendiöser Form im Agapenartikel der RGG.[2] I niedergelegt. — Es ist keine Frage, daß V. seine der traditionellen Auffassung gegenüberstehende These durch eine umfangreiche, sorgfältige Darbietung und Auslegung aller in Betracht kommenden Stellen gestützt hat; er hat das ganze Material, von dem auf diese Streitfrage Licht fällt, gründlichst behandelt, die jüdischen Quellen ebenso wie die nt. Literatur, die Stellen aus dem nachapostolischen Zeitalter nicht minder als die aus

dem patristischen Zeitalter. Auch wenn man die Richtigkeit seiner These im ganzen wie seiner Deutungen im einzelnen nicht anerkennen kann, sind wir V. für diese ausführliche Beweisführung, für diese an Nachweisen reiche und anregende Arbeit zu aufrichtigem Dank verpflichtet. — Zum Schluß möchte ich noch kurz ein Bedenken äußern, das mir bei dem Durcharbeiten von V. wie von Lietzmann wieder lebendig geworden ist: wir müssen uns vor allen Versuchen hüten, für das Gemeindeleben der altchristlichen Zeit eine Uniformität so oder so herausarbeiten zu wollen. Es hat ja auch später noch eine Fülle von Formen gegeben, nicht bloß zwischen Morgenland und Abendland verschieden, sondern auch innerhalb der beiden Reichshälften alle möglichen Variationen. Was für die älteste Verfassungsgeschichte der Christenheit und die Geschichte des kirchlichen Rechtes gilt, muß ebenso für das kultische Leben der alten Christengemeinden zugestanden werden: es war überaus mannigfaltig an Formen, schon im apostolischen Zeitalter, aber ebenso im nachapostolischen und darüber hinaus. Die Zusammenkünfte der Christen sind, so stelle ich es mir vor, hier schlichte, aber richtige Mahlzeiten zur üblichen Essenszeit gewesen, manchmal ohne, manchmal mit Eucharistie, sei es daß diese am Anfang, sei es daß sie am Ende stand; sie sind dort nur eucharistische Feiern in den späten Abendstunden gewesen, dort wieder nur Wort-Erbauungsstunden, teils früh, teils nachmittags; sie haben mancherorts täglich, vielleicht mit besonderer Feierlichkeit am Sonntag, andernorts nur Sonntags stattgefunden. Unsere Quellen, doch eben nur in ganz geringer Zahl erhalten, geben uns überdies nur lückenhaften Aufschluß darüber, sie sind zeitlich und räumlich festgelegt, wenn nicht sogar, wie ich vermute, hier und da im Sinne späterer Tradition überarbeitet. Lassen wir uns also nicht verleiten, das wirkliche, in seinen Formen liturgisch, verfassungsmäßig, kirchenrechtlich, dogmatisch-ethisch mannigfaltige Leben der alten Christenheit durch Ausnutzung und Behandlung der Quellen in bestimmter Richtung zu uniformieren und jeweils in ein einziges Schema einzuspannen. Glaue, Jena.

Paul Styger, Die altchristliche Grabeskunst. Ein Versuch einheitlicher Auslegung. 123 S. München, Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1927. — Styger ist geborener Schweizer, studierte lange Zeit in Rom im Campo Santo, und ist der wissenschaftlichen Welt vor allem dadurch bekannt geworden, daß er die Ausgrabungen in S. Sebastiano begann, die zu den bekannten, großen Resultaten geführt haben. Jetzt ist er Professor für Christliche Archäologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Warschau; aber sein Weg führt ihn noch oft nach Rom, wovon dies Buch aufs neue Kunde gibt.

Das Buch ist eine Kampfschrift gegen die dogmatische Auslegung der altchristlichen Bildwerke. Der Kundige weiß, daß seit den Anfängen der Katakombenforschung in Rom die Neigung besteht, die bescheidenen Produkte der christlichen Kunsthandwerker als Fundgruben tiefer theologischer Wahrheiten anzusehen. Noch de Rossi war keineswegs davon frei, und seine Schüler sind es bis zum heutigen Tage nicht. Gegen sie, vor allem gegen Wilpert, ist dies Buch gerichtet.

Die Proteste gegen diese Interpretationsmethode sind aber auch schon alt. Viktor Schultze hat sich von Anfang an dagegen gewandt, und was v. Sybel u. a. geschrieben haben, hat mit der Allegorisierung nichts zu tun. Styger hat uns Unrecht getan, wenn er uns in die Reihe der Allegoristen aufnahm, um uns dann zusammen mit den Römern in die gleiche Verdammnis zu schicken. Er hätte uns als Vorläufer und Vorkämpfer im Kampfe gegen den Allegorismus aufführen müssen. Was uns an diesem Punkte von Styger scheidet, sind nur Fragen des Taktes oder der Taktik. Warum soll man einer Methode, die für das Auge des Sehenden längst mit den hippokratischen Zeichen behaftet ist, aber zur Zeit noch von einer Anzahl hochverdienter Forscher vertreten wird, weithin donnernde Kanonensalven nachschicken? Ich persönlich habe mich über falsche Wiedergabe meiner Aufstellungen zu beklagen. Ich habe niemals behauptet, daß die ganze altchristliche Sepulkralkunst den Gedanken der Überwindung des Todes aus-

drücke, wie Styger mir in den Mund legt. Wenn er auf S. 14 schreibt: „Achelis hat eine Liste aufgestellt und . . . 27 Bilder vermerkt. Aber nicht auf alle paßt der Gedanke einer Errettung vom Tode" — so ist das ganz meine Meinung; und eben dies habe ich, im Unterschied von andern, gesagt. Ich habe im christlichen Bilderkreis gerade verschiedene Beziehungen auf christliche Ideen und Lebensverhältnisse wahrgenommen und nur einen Teil der Bilder mit dem Auferstehungsglauben in Zusammenhang gebracht, wovon bei Styger aber nichts zu lesen ist.

Was Styger selbst an die Stelle der dogmatischen Interpretation setzt, ist — wie er sagt — die historische Auffassung. Er meint, die Maler der Katakomben und die Bildhauer der Sarkophage hätten einfach die beliebtesten biblischen Geschichten wiedergegeben, ohne sich etwas dabei zu denken. Die Auswahl, die sie trafen, wäre rein zufällig; irgendwelche Gesichtspunkte der Auswahl hätten niemals bestanden. Die Katakombenmaler hätten nur wiederholt, was sie in den christlichen Häusern und Kirchen an die Wände gemalt hätten. Wo wir alle irgendwelche Zusammenhänge und Beziehungen sehen, konstatiert Styger ein einfaches Nichts. Er steht hier in Berührung mit dem verstorbenen Kunsthistoriker und Kunsthändler Jean Paul Richter, von dem ich zuerst den Gedanken aussprechen hörte, daß die altchristliche Kunst gar keinen sepulkralen Charakter habe, sondern einfach ein Ableger der christlichen Hauskunst sei.

Ich fürchte, hier ist das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Die immer wiederholten Bilder der Jonasgeschichte, von Noah, Lazarus usw. nehmen doch handgreiflich auf die Auferstehung Bezug. Wie kann man das in Abrede stellen? Ebenso deutlich sind bei anderen Bildern die Beziehungen auf Taufe und Buße, und wieder bei anderen die auf Totenmahl und Eucharistie. Solche Beziehungen sind echt antik. Man mutet den altchristlichen Dekorationsmalern kein dogmatisches System zu, wenn man annimmt, daß sie sich bei der Auswahl ihrer Bilder nach bestimmten Gesichtspunkten richteten, die sich aus den christlichen Gedanken über Tod und Auferstehung von selbst ergaben. Das so unendlich häufige Bild des Weltgerichts (Christus und die zwölf Apostel) zeigt gerade in seinen verschiedenen Abwandlungen, worauf sich die Gedanken dieser Handwerker konzentrierten. Styger erwähnt dies Bild gar nicht, so weit ich sehe. Er ist im Kampfe gegen ein Extrem in das entgegengesetzte gefallen. Die Wahrheit liegt in der Mitte. — Wir haben leider keine christlichen Wohnhäuser und Kirchen mit bemalten Wänden aus der Zeit vor Konstantin. Aber hat die Annahme irgend etwas für sich, daß die alten Christen in ihren Wohnzimmern auch von Taufe, Buße und Abendmahl, Auferstehung und Weltgericht gesprochen hätten? Ich glaube vielmehr, daß die damaligen Dekorateure Gewandtheit genug besaßen, um sich dem Platz, wo sie arbeiteten, anzupassen. Die Mosaiken der Basiliken reden von dem Gottesdienst, die der Baptisterien von der Taufe, die der Grabkapellen von der Auferstehung. So wird das von Anfang an gewesen sein. Die These, daß die christliche Grabkunst ein Absenker der christlichen Hauskunst war, hat für den Fernerstehenden vielleicht etwas Ansprechendes; aber sie leidet Schiffbruch, sobald man sie im einzelnen durchzuführen versucht.

Auch sonst zeigt sich Styger als farbenblind in geistiger Beziehung. Er beginnt seine Ausführungen mit einer Zusammenstellung des christlichen Bilderkreises, den er auf 78 Nummern bringt. Er kommt auf eine so große Anzahl dadurch, daß er die Malerei und Skulptur zusammenzieht, also die ganze christliche Kunst vom Anfang des zweiten bis zum Ende des vierten Jahrhunderts auf eine Fläche bringt. Dadurch verbaut er sich den Einblick in die Entwicklung der altchristlichen Kunst. Wir können aber eine Entwicklung wahrnehmen. Es ist ein außerordentlich günstiger Umstand, daß die Sarkophagkunst in dem Moment einsetzt, wo die Malerei aufhört; und aus dem Vergleich des beiderseitigen Bilderkreises lassen sich ikonographische Entwicklungslinien gewinnen, die ich seinerzeit als Historizismus und Allegorismus bezeichnete. Der Historizismus geht auf historische Reihen von Bildern aus, der Allegorismus wirtschaftet mit den Symbolen des Lammes und des Kreuzes. Styger muß eine Entwicklung

des christlichen Bilderkreises einfach in Abrede stellen. Er sieht überall nur eine prinziplose Auswahl von biblischen Geschichten.

Im Laufe seiner Untersuchung kommt St. auf eine Menge von Einzelfragen zu sprechen, und er verdient überall Beachtung, weil er die Denkmäler alle genau kennt und viele mitaufgefunden hat. Man muß es ihm danken, daß er zu viel erörterten, alten Fragen sich äußert, wie zu der Le Blantschen Hypothese vom liturgischen Ursprung der altchristlichen Kunst aus Sterbegebeten, und daß er neue Fragen anschneidet, wie die Hypothese vom jüdischen Ursprung der altchristlichen Kunst und die Datierungsfrage, ob die Malerei der Katakomben bis ins erste Jahrhundert zurückreicht, was er verneint. Aber auch bei den Einzelfragen finde ich seltener neue glückliche Beobachtungen als unnötige Zweifel an allgemein anerkannten Deutungen. Die Oranten sollen keine Beter sein, sondern „drücken Freude, Jubel, Erhebung aus". Ist das wirklich die Lösung des Orantenproblems? — Noch niemand hat daran gezweifelt, daß der Noah auf dem Sarkophag der Juliane im Lateran eine Frau ist und eben diese Juliane darstellen soll — Styger bestreitet das. Er scheint überhaupt in Abrede zu stellen, daß nach antiker Weise die Verstorbenen in den biblischen Geschichten figurieren. Bestreitet er auch den weiblichen Jonas in Fünfkirchen? Ich sehe auf der Grabplatte in S. Callisto, die Styger in Abb. 2 wiedergibt, deutlich das Bemühen des Zeichners, durch die Frisur eine Frau zu charakterisieren. — Er bezweifelt, daß der Christus im Cubicolo del re Davide in Domitilla sechs Brote im Bausch seines Gewandes trug. Ich habe im vorigen Jahr das Original des Bildes in Catania wohlerhalten wiedergefunden: es zeigt die sechs Brote. — Die beiden bekannten Sarkophagbilder vom Opfer Kains und Abels und der Totenerweckung nach Ezechiel 37 müßten umgedeutet werden, meint er. Auch hier sehe ich keinen Grund zum Zweifel. — Man möchte dem Verfasser, der sich so ernsthaft bemüht, eine Nuß nach der anderen zu knacken, gerne einmal zustimmen. Aber er hat kein Glück mit seinen Behauptungen.

Das Buch ist mit 30 Abbildungen auf 16 Tafeln ausgestattet, was im Titel nicht bemerkt ist; und diese Abbildungen sind zum Teil recht gut. Es sind darunter Aufnahmen Sansainis aus den neu entdeckten Teilen der Petrus-Marcellinus-Katakombe, die hier zum erstenmal publiziert werden, ferner manche wichtige Sarkophagfragmente, am Schluß das Bronzemedaillon im Vatikan und die Glasschale von Podgoritza. Ein Verzeichnis der Abbildungen fehlt.

Achelis, Leipzig.

Plooij, Die heutige Lage des Diatessaronproblems (Oriens Christianus. Jg. 23, 1927, Ser. III, Bd. 1, S. 201—222).

August Merk, Der armenische Irenäus Adversus haereses (ZKathTh. 50, 1926, S. 371—407; 481—513. Auch Sonderdruck: Innsbruck, F. Rauch, 1926. 143 S.), prüft den Wert des armenischen Irenäus für die Herstellung des ursprünglichen Textes. Vgl. G. Ficker ThLz. 1927, S. 533f.

Eduard Schwartz, Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München, Oldenbourg in Komm. 1927, 152 S. (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. Bd. 32, Abh. 6).

L. Th. Lefort, La règle de S. Pachôme (Nouveaux documents). 34 S. (= Le Muséon t. XL, 1927, S. 31—64). — Derselbe, S. Pachôme et Amen-em-ope. 10 S. (= Le Muséon, t. XL, 1927, S. 65—74). — L. veröffentlicht in der ersten Schrift einige bisher unbekannte koptische Texte, ein Fragment der Regel des Pachomius aus dem Cod. 129[12] der Pariser Nationalbibliothek, und ein zweites Fragment dieser Regel, zusammengestellt aus Nr. 390 des Museums des alten Kairo und aus Nr. 9256a und 9256b des Ägyptischen Museums; alle diese Fragmente entstammen dem von Schenute begründeten weißen Kloster. L. druckt die koptischen Texte ab (S. 6—16) und gibt in Paralleldruck eine lateinische Übersetzung dieser Texte und die entsprechenden Stellen des bei Hieronymus überlieferten Wortlauts der Regel, — diesen aber nicht nach dem

mangelhaften Text bei Holstenius, sondern auf Grund der guten Hs. Monac. lat. 28118, saec. 9, von dem Plenkers eine photographische Reproduktion veröffentlicht hat (Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lat. Mönchsregeln, München 1906). Im übrigen ist eine kritische Ausgabe aller von Hieronymus übersetzten Pachomiana durch A. Boon, O. S. B., zu erwarten; von der Vita Pachomii ist der bohaïrische Text seit 1925 gedruckt; von den sahidischen, griech. und arab. Texten stehen kritische Ausgaben bevor (Lefort S. 3, Anm. 4). — Weiter veröffentlicht L. (S. 30—34) aus dem Cod. Sab. 662, saec. 16, *τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου κεφάλαια ἐπιτιμιῶν περὶ μοναχῶν* (vgl. den Katalog von Papadopulos Kerameus II, S. 639), eine Aufzählung von allerlei Mönchsünden und Strafandrohungen, in ganz barbarischem Griechisch verfaßt. — Die zweite Abhandlung tritt für den originalen, nicht irgendwie abgeleiteten Charakter der koptischen Literatur ein. Wahrscheinlich das älteste erhaltene koptische Originaldokument ist die Regel des Pachomius; hier gibt es ein Kapitel, das fast ganz unversehrt koptisch erhalten ist: es entwirft das Bild des vollkommenen Leiters eines mönchischen Hauses. Lefort weist auf eine gewisse Verwandtschaft dieses Kapitels mit den Weisheitssprüchen des (um zwölf Jahrhunderte älteren!) Amenophis hin und nimmt an, daß Pachomius als heidnisches Schulkind in die ältere Nationalliteratur eingeführt worden ist. Pachomius ist des Griechischen lange unkundig geblieben; Handbücher und Unterricht waren ägyptisch. Der Übergang zum Christentum bedeutete aber nicht den Abbruch des bisher gesprochenen Dialektes, der bisherigen Schrift, der bisherigen nationalen Traditionen. Vielmehr hat er gerade auf den Stamm der alten ägyptischen Weisheit den Zweig des christlichen Asketismus gepfropft. Diese Entdeckung wirft in der Tat ein neues Licht auf den Charakter des Cönobitentums in der Phase seiner Entstehung, wie auf den der jungen christlichen ägyptischen Literatur. Somit geben also die koptischen Texte der Regel des Pachomius die ursprüngliche Form, nicht die griechischen. Heussi, Jena.

Hermann Fuchs, Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I. (Heft 9 der „Liturgiegeschichtlichen Quellen“, hrsg. von Mohlberg und Rücker). Münster, Aschendorff, 1926. LXXXII und 66 S. — Was die syrische Seite der Edition betrifft, so bin ich für die Beurteilung derselben nicht zuständig. Ich darf annehmen, daß sie mit der gleichen Umsicht, Sorgfalt und Gediegenheit behandelt worden ist wie alles das, was an Einleitung und Übersetzung nebst Anmerkungen ihr beigegeben wurde. Der Ausgabe zu Grunde liegt die Berliner Handschrift aus dem Jahre 1279/80, die verbotenus zum Abdruck gebracht wurde, während die Varianten der Vatikanischen und der Leidener Handschrift, die zum Teil aus liturgiegeschichtlichen Gründen zu bevorzugen wären, in die Anmerkungen verwiesen sind; von der Herstellung eines diese Varianten verwertenden Textes wurde Abstand genommen. In dieser Arbeit, einer Bonner Dissertation, handelt es sich um die Anaphora — darunter werden verstanden: die Einleitungsgebete, das große mit der Präfation beginnende und mit dem Vere Sanctus abgeschlossene eucharistische Dankgebet, der konsekratorische Gebetskreis (Abendmahlsbericht, Anamnese, Epiklese), das Interzessionsgebet für Lebende und Tote, das Vaterunser und die mit der Kommunion zusammenhängenden Gebete — des auch sonst liturgisch hervorgetretenen Johannes I., gest. 648. Bevor der Verf. den Text mit Übersetzung und wertvollen Beigaben darbot, ergab sich für ihn, nachdem er die sog. Jakobus-Anaphora in ihrem Verhältnis zu den sonstigen orientalischen Liturgien, speziell der klementinischen, kurz dargelegt hatte, zunächst die Aufgabe, die Johannes-Anaphora in ihrer Stellung zu den ca. 50 westsyrischen Anaphoren aufzuzeigen, die uns in der jakobitischen Kirche überliefert sind; darunter sind solche mit nicht-syrischen Verfassernamen, meist aus dem Griechischen übersetzt, und solche mit syrischen Verfassernamen, beiderseits allerdings zum Teil pseudepigraph. Sodann galt es, die Johannes-Anaphora, die wohl keine Übersetzung ist, in ihrer Übereinstimmung mit und ihren Abweichungen von der zugrunde liegenden syrischen Jakobus-Anaphora zu

charakterisieren, wobei sich ergibt, daß der sich zeigende griechische Einfluß auf Vertrautheit mit dem griechisch-liturgischen Brauch im allgemeinen zurückzuführen ist. Für diese Bereicherung unserer Kenntnis der Quellenschriften der orientalischen Liturgien, die auf eine Anregung Baumstarks zurückgeht, haben wir dem Verf. aufrichtig zu danken. Wird Schermann's Hypothese betr. der mystagogischen Katechesen S. XI als falsch abgelehnt? Glaue, Jena.

Theodor Klauser, Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jahrhundert. Erhalten im Cod. Vat. Pal. lat. 46 (Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 1927, S. 113—134).

Hans v. Schubert, Die Grundlegung der deutsch-christlichen Kultur im Frühmittelalter (In: Festgabe des Zwingli-Vereins zum 70. Geburtstage von Hermann Escher. Zürich 1927, S. 10—28).

Joseph Bernhart, Vom Geistesleben des Mittelalters. Ein Literaturbericht (Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft. Jahrgang V, 1927, S. 172—222), berichtet über: 1. Allgemeines, Stoff- und Motivgeschichtliches; 2. Augustin und das Frühmittelalter; 3. Frühzeit der Philosophie, die Scholastik und Mystik; 4. Hagiographie und Ordensgeschichte; 5. Ende und Wende des Mittelalters.

Germania pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Germaniae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum. Jubente societate Gottingensi opes porrigentibus curatoribus legati Wedekindiani congessit Albertus Brackmann. Vol. 2, p. 2. Helvetia pontificia. Provincia Moguntinensis. p. 2: Dioeceses Constantiensis 2 et Curiensis et episcopatus Sedunensis, Genevensis, Lausannensis, Basiliensis. Berlin, Weidmann, 1927. XXIII, 296 S. (= Regesta pontificum Romanorum). 20 M. Dargeboten wird das Urkunden-Material zum Schriftverkehr der Kurie mit dem Gebiet der heutigen Schweiz bis zur Zeit Innocenz' III.
A. Römer (Lit. Zbl.).

Ed. de Moreau S. J., Saint Amand, apôtre de la Belgique et du nord de la France (Museum Lessianum, Section missiologique Nr. 7). Éditions du Museum Lessianum, 1927. XI, 367 S. — Die Arbeit zerfällt in einen kritischen und einen darstellenden Teil. Der Hauptinhalt des ersten Teiles bildet die Untersuchung der Quellen über die Geschichte des Amandus, besonders der ältesten Lebensbeschreibung, die neuerdings von Krusch mustergültig in den Monumenta Germaniae herausgegeben worden ist, und da ist es erfreulich zu sehen, daß der Verfasser weithin in der Beurteilung mit Krusch übereinstimmt; wenn er auch das Bestreben zeigt, die Vita in eine etwas höhere Zeit heraufzurücken, so weist er doch darauf hin, daß ihr Verfasser seinen Helden keineswegs persönlich gekannt hat, sondern nach Hörensagen berichtet, und er macht auch von dieser Erkenntnis in der kritischen Beurteilung im darstellenden Teile durchaus Gebrauch, wenn er auch geneigt ist, manches in der Vita Berichtete für wahrscheinlicher zu halten, als es Krusch erschienen ist. Er bemüht sich, überall die sicheren Quellen sprechen zu lassen und an ihrer Hand zu erheben, was wir über Amandus und seine Tätigkeit als Apostel und Klostergründer wissen können. Er hat alles zusammengefaßt, was sich auch in Legenden, im Volksbewußtsein von Erinnerungen an ihn erhalten hat, was im gottesdienstlichen Gebrauch, in seiner kultischen Verehrung an ihn erinnert. So erhalten wir jedenfalls die bisher vollständigste Sammlung und Besprechung alles dessen, was mit der historischen Wirksamkeit des Amandus in Zusammenhang gebracht werden kann, und können den Versuch, daraus die Wirklichkeit zu erheben, nur begrüßen, zumal er mit einer ausgebreiteten Kenntnis der Zeit der Wirksamkeit des Apostels von Nordfrankreich und Belgien und der einschlägigen Literatur unternommen worden ist. Bemerkenswert erscheint mir die Hochachtung, mit der der Verf. von Rett-

bergs Kirchengeschichte Deutschlands spricht, und die Genauigkeit, mit der er die Anregungen aufgenommen hat, die Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I[4], 1904, S. 322 ff.) gegeben hat. G. Ficker, Kiel.

Hermann Nestler, Ein Beitrag zur Datierung der Briefe Alkuins (Verhandlungen d. Hist. Ver. v. Oberpfalz u. Regensburg, Bd. 77, 1927. S. 48–52). – Betr. die Briefe Nr. 264 u. 265 der Mon. Germ. Hist. Ep. IV.

Emma Katz, Mittelalterliche Altarpfründen der Diözese Bremen im Gebiet westlich der Elbe. Bremen, Winters Buchhandlung, 1926 (S.-A. aus: Bremisches Jahrbuch, Bd. 30; Marburg, Phil. Diss.), gibt unter sorgfältiger Ausbeutung des urkundlichen Quellenstoffes eine eingehende, allseitige Schilderung des Vikarienwesens vornehmlich in der Stadt Bremen selbst, deren Kirchen bei weitem den größten Anteil an den Altarpfründen des westelbischen Diözesenteils umfassen. Die Verhältnisse bieten im großen und ganzen kaum etwas Besonderes. Für die Organisation der Vikargemeinschaften weist E. K. auf gewisse Ähnlichkeiten mit der der Zünfte hin. Der Einfluß der Stadt auf das Pfründenwesen erweist sich als recht gering, tritt jedenfalls gegenüber dem geistlicher Stellen stark zurück. Über die Auswirkungen des Vikarieninstituts auf das kirchliche Leben hat die Verf. ein günstiges Urteil ebenso wie über den Bildungsstand und die sittliche Haltung der bepfründeten Kleriker.
J. Bauermann, Münster i. W.

R. Haupt, Beitrag aus der Nordmark zur Patrozinienforschung (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische KG. VIII, 3. Sonderdruck Kiel, 1927. 39 S.). — Nachdem die Bau- und Kunstdenkmäler Schleswig-Holsteins, seit 40 Jahren von dem geschätzten Verfasser herausgegeben, leider nicht die gehörige Verbreitung gefunden haben, gibt er auf Wunsch aus Bd. 3 und 4 hier eine „verbesserte Ausgabe" seiner Aufschlüsse über die Patrozinien Nordelbingens, soweit sie noch nachweisbar sind, d. h. etwa für die Hälfte sämtlicher Kirchen, die er unter einer alphabetischen Heiligenreihe aufführt. Vereinzelt stößt man hier auch auf nordische Heilige (vgl. meinen Aufsatz „Missionsstätten und Patrozinien im Norden", Zeitschr. d. Ges. f. niedersächs. KG. 1926, S. 113—128), und in einem Falle auf Bonifatius, nämlich in Schenefeld, der Mutterkirche des eigentlichen Holstein, deren vorhandener Bau noch karolingisch ist (Heft 2 der vorgenannten Schriftenreihe, S. 120). Dies ist vorläufig ein Rätsel, da Bonifatius persönlich nicht hierher gelangt sein kann. Gehäufte Rätsel des Forschungszweiges dürfen aber nicht dazu verführen, ihn generell mit H. allzu skeptisch zu beurteilen. Ob die von ihm als Urkirchen bezeichneten Kirchen sämtlich solche sind, ist mir gerade wegen der Patrozinien bei Kellingen und Bramstedt zweifelhaft; für letzteres wird ursprünglich die alte Taufkirche Heiligenstedten zuständig gewesen sein, über deren Umfang man sich aus Heft 2, S. 271 ff. unterrichten kann. Die Angabe über den Kirchenheiligen von Alt-Corvey S. 327 ist unrichtig; mißverstanden S. 308 f. meine Versicherung ZKG. N.F. 1, S. 337 zu Anm. 1 (bezüglich des Herzogtums Braunschweig durch meine archivalischen Forschungen bestätigt). Im übrigen bleibt die von H. gegebene Zusammenstellung schon darum wertvoll, weil sie frühzeitig in Angriff genommen wurde. G. Hennecke, Betheln.

Reinhold Seeberg, Neuere Arbeiten zur Geschichte der scholastischen Theologie und Philosophie (Theol. Literaturbl. Jg. 48, 1927, Sp. 57—64; 73—79; 89—95).

August Adam, Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona. Freiburg, Herder, 1927. XV, 274 S. (Freiburger Theol. Studien. 31). 6.80 M. — R., der Schöpfer der Berufsethik („Praeloquia") und strenge Sittenprediger, kennt die evangelisch-patristische neben der neuplatonisch-pseudodionysischen Auffassung vom Vollkommenheitsideal; er findet allmählich den Weg zu einer Einbeziehung

auch der weltlichen Arbeit. Auch kulturhistorisch interessante Untersuchungen über die christlichen Stände, Erwerb und Besitz schließen sich an.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Josef Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (= Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, 15. Bd., 1./3. Heft). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1926. XVIII, 459 S. — Über die Entwicklung der Abendmahlslehre im frühen Mittelalter ist nicht allzuviel bekannt. Der Schriftenwechsel zwischen Ratramnus und Radbert hatte den logischen Gegensatz zwischen einer realistischen und einer dynamistischen Auffassung zutage treten lassen. Man nahm Stellung zu den Fragen, ob Christus an die Kategorie von Raum und Zeit gebunden sei, oder wie sich der sakramentale Inhalt zur sakramentalen Seinsweise verhalte. Aber der Augustinismus der Karolingerzeit machte nach wie vor seinen Einfluß geltend, und nicht minder gewann der religiöse Materialismus, wie ihn Radbert vertreten und etwa Hinkmar gebilligt hatte, zusehends an Boden. Nur daß beides in der Stille und mehr unbewußt vor sich ging. In der Hauptsache blieb die Frage nach wie vor ungeklärt. Beide Richtungen begnügten sich, Ererbtes weiterzugeben. Und neben den Kräften der Volksfrömmigkeit haben nur Theologen geringeren Grades die Bewegung zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert gefördert und auf eine Weiterbildung der beiderseitigen Sakramentstheologie hingedrängt. Manichäische Unterströmungen scheinen aber der fortschreitenden Wandlungslehre unbequem geworden zu sein und Gerard von Cambrai und Fulbert von Chartres zu Mischvorstellungen veranlaßt zu haben. Mit ihnen setzt alsdann das Zeitalter der Berengarschen Kämpfe ein, die zum Siege der metabolischen Auffassung über die dynamische führten. G. ist dieser ganzen Entwicklung mit eingehender Sorgfalt bis ins einzelne und mit ansprechender Klarheit nachgegangen. Vgl. auch die anerkennende Anzeige durch W. Betzendörfer ThLz. 1927, S. 348ff. Ergänzende Studien zu frühscholastischen Abendmahlsschriften veröffentlichte A. in Tübinger ThQ. 105, 1924, S. 272ff. und in einem erweiterten Sonderdruck (Paderborn, Schöningh, 1926. 97 S.), in denen er beweist, daß pars IV der Confessio Alkuins, sowie das Eucharistiefragment Haimos von Halberstadt und der Brief des Ratherius an Patrick pseudonym sind und den Berengarschen Streit voraussetzen (vgl. Fr. Loofs ThLz. 1927, S. 178ff.).

Wiegand, München.

Fritz Anders, Die Christologie des Robert von Melun. Aus den Handschriften zum ersten Male hrsg. und literar- und dogmengeschichtlich untersucht. Paderborn, Schöningh, 1927. X, CII, 136 S. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. 15, Heft 5). — Die einzelnen Probleme der Christologie werden in den Zusammenhang mit der Theologie der Zeit gestellt; in der Methode ist R. durch Abaelards Sic et Non beeinflußt. Abhängig ist seine Summa von Hugo und von Petrus Lombardus. Der zweite Teil bringt den Text aus den Sentenzen Roberts. A. Römer (Lit. Zbl.).

Für dogmengeschichtliche Seminarübungen über Thomas von Aquino lagen bisher zwar in Rauschens Florilegium Patristicum (Bd. 13 und 14) einige ausgewählte Texte vor, und anderes ist für die von M. Grabmann und Fr. Pelster geleitete Series Scholastica et Mystica der jüngst begründeten neuen kath. Quellensammlung Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia (Münster, Aschendorff) in Aussicht gestellt. Wer aber die ganze Summa Theologica in einer handlichen Ausgabe zur Hand haben will, dem wird man die von Thomas-M. Pègues in Verbindung mit anderen Tolosaner Dominikanern bearbeitete neue Ausgabe empfehlen können, die der Pariser Verlag Andreas Blot 1926/27 in 6 kleinen Bänden veröffentlicht hat. Der erste Band (= pars I der Summa) liegt uns vor (1408 S.). Die kurze Einleitung (XXX S.) wird auch der evg. Theologe trotz der propagandistischen Überschrift „Quot articulos scripsit, tot miracula fecit“ ohne Schaden lesen

können. Im übrigen hat man auf Zusätze, Erläuterungen u. dergl., auch auf einen textkritischen Apparat verzichtet, aber einen trotz des Taschenformats und dünnen Papiers gut lesbaren und übersichtlich angeordneten Text geboten.

Zscharnack.

Paul Hartig, Albert der Große und Thomas von Aquino. Untersuchung zur Bedeutung volkheitlicher Verwurzelung im Mittelalter (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwissenschaft, Jahrg 5, 1927, S. 24—36). — Die tiefen Unterschiede der inneren Grundhaltung zwischen diesen beiden Führern der mittelalterlichen Scholastik kann man nur erklären, wenn man in Thomas den Romanen, in Albert den Deutschen erkennen lernt.

Hans Engelhardt, Der theologische Gehalt der Biblia pauperum. Straßburg, Heitz, 1927. IX, 150 S. (= Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 243). 20 M. — Bei den früheren Untersuchungen über die technische und kunstgeschichtliche Bedeutung der B. p. ist die theologische unberücksichtigt geblieben; E. behandelt formale und materiale Fragen eingehend.

Erika Tidick, Beiträge zur Geschichte der Kirchenpatrozinien im Deutschordenslande bis 1525 (Ztschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands, Bd. 22, 1926, S. 343—464). A. Römer (Lit. Zbl.).

H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von W. Goetz, Band 32). Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1927. IV, 212 S. 8 M. — Dieses nützliche und fördernde Buch nennt sich Studien, weil der Verfasser keineswegs beabsichtigt hat, den gesamten Fragenkomplex, der sich an die Person, Anschauung und Nachwirkung des kalabresischen Abtes knüpft, eingehend zu behandeln, sondern nur seine zentralen Gedanken vorzulegen und historisch zu erklären. Darum werden seine Trinitätslehre, seine Anschauungen über den Antichrist, seine Beziehungen zur griechischen Kirche, seine sozialen Gedanken nur mehr gestreift, aber es ist schließlich doch auch hier so viel gegeben, daß man ein lebendiges und umfassendes Bild erhält. Es ist des Verf. Absicht, in methodischer Weise die originalen Gedanken Joachims nach seinen authentischen Schriften herauszuheben und sie zu scheiden von der Form, in der sie auf spätere Zeit gewirkt haben. Darum hat er auch seine Aufmerksamkeit nicht nur den ältesten Drucken seiner echten Schriften zugewendet, von deren Verbreitung in Deutschland er im ersten Exkurs ein Verzeichnis gibt, sondern sogar ihrer handschriftlichen Grundlage, wobei das Urteil über das Verhältnis der Handschriften zu den Drucken überraschend gut ausfällt. Er versprach auch, für eine Neuausgabe der Schriften Sorge zu tragen, was lebhaft zu begrüßen ist. Er will Joachims Gedanken einstellen in die geistige Bewegung des Mittelalters, sie in ihrem Gegensatz und in ihrer Verbindung mit ihr zeigen. Darum legt er in dem ersten Hauptteil seine Denkmethode dar, betont, daß er in erster Linie als Exeget der Heiligen Schrift aufzufassen ist, der seine Anschauungen aus der Bibel gewonnen hat, daß man ihm aber im Gegensatz zu der herrschenden allegorischen Methode die typologische Methode zuschreiben müsse, durch die J. seine uns so oft sonderbar genug anmutenden Resultate gewonnen hat. Dabei führt er diese Methode auf ihre Anfänge zurück und breitet ein gutes Teil der Geschichte der Exegese der Kirche vor uns aus, in dem er den Gegensatz der alexandrinischen und der antiochenischen Schule entwickelt. Dadurch gelingt es ihm, manchem, was uns in der mittelalterlichen Exegese als sinnlos und verworren erscheint, einen einigermaßen vernünftigen Sinn abzugewinnen und einen bedeutenden Beitrag zur Kenntnis des Mittelalters zu liefern. Ich halte diese Ausführungen für das Förderndste, was das Buch bietet, und freue mich, daß der Verf. in seinem zweiten Exkurs auch zusammenfassend von der Typologie in der Kunst gehandelt hat, was unsere mittelalterlichen Kunsthistoriker gewiß gern beachten werden. In seinem zweiten Hauptteil legt der Verf. Joachims Geschichtstheorie dar, die Dreizeitentheorie,

und zeigt, wie sie im Gegensatz zu der herrschenden, auf Augustin zurückgehenden üblichen eschatologischen Anschauung von der Vollendung im Jenseits einen Zustand der Vollendung im Diesseits unter der Herrschaft des Geistes an der Hand der Heiligen Schrift verkündet und begründet. Wieder ist der Rückgang auf die Entwicklung der eschatologischen Gedanken in der Kirche sehr lehrreich, und wieder tritt der Gegensatz Joachims zu Augustin und der herrschenden Kirche sehr klar hervor, und wenn auch Joachim nicht im Entferntesten daran gedacht hat, häretische Bahnen einschlagen zu wollen, so ist er doch wegen seines positiven Verhältnisses zur Welt nicht mehr kirchlich im Sinne des Mittelalters. Im dritten Hauptteil wird das religiöse Ideal Joachims entwickelt an der Hand seiner Hauptbegriffe perfectio, contemplatio, libertas, spiritus. Im vierten Hauptteil wird zusammengestellt, was sich über das Fortleben der Gedanken Joachims von den Amalrikanern bis auf Cola di Rienzo sagen läßt, wobei mit Recht daran erinnert wird, daß die schriftlich fixierten Nachrichten nicht genügen, uns ein genügendes Bild von ihrer Verbreitung und Umbildung gewinnen zu lassen. Das Ganze ist ein höchst bemerkenswerter Beitrag zur Sektengeschichte des Mittelalters, zur Erkenntnis seiner spiritualistischen Strömungen und der Wirkungen, die von Joachims Ideen ausgegangen sind. Ich hoffe, daß das Buch die Forschung über die Ketzergeschichte des Mittelalters neu beleben wird. Erwähnt mag noch werden, daß der Verf. darauf hinweist, daß der Augustiner-Eremitenorden am Anfange des 16. Jahrhunderts an der Drucklegung der unter Joachims Namen gehenden Schriften stark beteiligt gewesen ist (S. 194f.).

G. Ficker, Kiel.

Eine für die Eckehartforschung wertvolle neue Quelle entdeckte und erforschte Martin Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckeharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte. München, Oldenbourg, 1927. 124 S. (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. Bd. 32, Abh. 7). — Gr. gibt eine eingehende Beschreibung der Handschriften, literarhistorische und ideengeschichtliche Untersuchung, Veröffentlichung aller Quästionen. Echtheit der Quästionen wie der Streitschrift des Gonsalvus de Vallebona wird erwiesen. Neue Gedankengänge aus der Frühzeit E.s treten auf. Diese ersten streng wissenschaftlichen Arbeiten Eckeharts aus seiner Pariser Lehrtätigkeit haben große Bedeutung. — Otto Karrer, dem wir 1926 eine Eckehartbiographie zu danken hatten, die E. als kirchlich-kath. Denker zu rehabilitieren bestrebt war, veröffentlichte jüngst zusammen mit Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung u. Anmerkungen Erfurt, Stenger, 1927. 172 S. (Deutscher Geist. Bd. 1). M. 8.—, geb. 9.—. Die Dokumente umfassen: die beanstandeten Sätze des ersten Zensors; die Verteidigung E.s; Zusatzanklage und Verteidigung. Zu Eckeharts Schrift werden zwei Einleitungen gegeben (das Äußere und das Innere) und beachtliche Anmerkungen im Anhang.

Franz Pelster, Duns Scotus nach englischen Handschriften (Ztschr. f. kath. Theol. 51, 1927, S. 65—80).

Carl Feckes, Die religionsphilos. Bestrebungen des spätmittelalterl. Nominalismus (Römische Quartalsschr. f. dt. Altertumskunde, 1927, S. 183—208).

A. Römer (Lit. Zbl.).

Der zu den politischen und kirchenpolitischen Kampfschriften Wilhelm von Ockhams gehörige Traktat De Imperatorum et Pontificum Potestate, von O. selber in § 7 des Introduktion und in § 1 des 11. Kapitels als „compendium" seiner anderen derartigen Schriften, besonders des großen „Dialogus" bezeichnet, lag bisher ungedruckt im Britischen Museum (Royal 10 A. XV). C. A. Bramptom hat sich fraglos ein Verdienst erworben, daß er diese knappe, auf Selbstapologie O.s (a. a. O. § 3—4) abzielende, auf die Kämpfe gegen die ecclesia Avinionica zurückschauende und sie erneut begründende, dabei vielfach

biblisch unterbaute, jedenfalls die Gegenwart an der besseren antiquitas messende Schrift des großen kirchenpolitischen Kämpfers erstmals herausgegeben hat, so daß nun allen ihre selbständige Verwertung möglich ist (Oxford, Clarendon Preß, 1927). Die den kurzen 27 Kapiteln der Schrift (S. 1—47) vorausgeschickte Einleitung des Herausgebers (XXXVIII S.), die wohl in weiteren Kreisen Interesse für das Werk wecken soll, hätte sich freilich spezieller mit der zu publizierenden Schrift beschäftigen sollen. Aber die im Anhang (S. 48—108; dort auch Zitationslisten und Wortregister) gegebenen Anmerkungen berühren nicht bloß die Fragen der Textgestaltung, sondern tragen auch viel Material zur Textinterpretation (auch aus anderen ungedruckten Schriften O.s) zusammen, wobei mit Recht der große Dialogus besonders herangezogen wird, aber auch Berührungen mit anderen zeitgenössischen Schriftstellern, wie Marsilius v. Padua (dessen Defensor pacis in der Handschrift mit O.s Schrift zusammengefaßt ist), Michael v. Cesena u. a., Beachtung finden. Zscharnack.

Rob. Davidsohn, Geschichte von Florenz. 4. Band: Die Frühzeit der Florentiner Kultur. 3. Teil: Kirchliches und geistiges Leben, Kunst, öffentliches und häusliches Dasein. Berlin, Mittler & Sohn, 1927. VIII, 414 S. M. 16.—, geb. M. 22; Anmerkungen zu diesem Teil M. 4.50. — Mit diesem Teil ist der 4. Band des rühmlichst bekannten Werkes zum Abschluß gekommen, und damit wohl das gesamte Werk, das die ältere Geschichte von Florenz behandeln sollte. Es ist die Frucht einer fast vierzigjährigen intensiven Arbeit, ist gegründet auf die genaueste Kenntnis der literarischen, monumentalen und künstlerischen Quellen und der Literatur und ist des erhabenen Gegenstandes durchaus würdig. Man könnte beklagen, daß Abbildungen und Pläne fehlen; aber jeder, der Florenz kennt und liebt, wird wohl in der Lage sein, sich einigermaßen genügendes Abbildungsmaterial zu verschaffen. Der vorliegende Band umfaßt das 13. und die Anfänge des 14. Jahrhunderts (ducento und trecento), in der Hauptsache die Zeit Dantes und ist, soviel ich urteilen kann, die beste Einführung in die Kenntnis des Florenz Dantes. Es ist wohl auch natürlich, daß überall, wie unwillkürlich, diese große Persönlichkeit in den Mittelpunkt rückt, und so wenig der Verf. daran denkt, etwa überschwenglich von ihr zu reden oder ihre menschlichen Schwächen zu verschweigen, so gehört ihr doch seine Liebe, und er weiß ausgezeichnet, farbenreich und lebendig, den Boden zu charakterisieren, auf dem sie erwachsen ist, und den Hintergrund zu schildern, von dem sie sich abhebt. Der mächtige Lebenswille, der die Stadt und ihre Bevölkerung durchflutet und gerade in der behandelten Zeit die Grundlage schafft für die uns als Renaissance bekannte Entwicklungsphase, wird in meisterhafter Schilderung in seiner Begründung und in seinen Äußerungen zum Ausdruck gebracht. Daß man ohne die Kenntnis dieser Zeit auch nicht die Zeit Savonarolas und darüber hinaus die Zeit der Reformation selbst verstehen und würdigen kann, behält der Verfasser immer im Auge. Und auch daraus ergibt sich, wie wertvoll dieses Buch für den Kirchenhistoriker und Theologen sein muß. Es wird ja auch nicht nur das Leben der Geistlichen, das kirchliche und religiöse Leben in allen seinen Erscheinungen vorgeführt, sondern das geistige und kulturelle Leben in seinem ganzen Umfange. Daß dabei das literarische, künstlerische, wissenschaftliche Leben eine hervorragende Stelle einnimmt, ist begreiflich. Am meisten haben mich gefesselt die Angaben über Giotto und Cimabue, über Arnolfo da Cambio, über die kirchlichen und profanen Baudenkmäler jener Zeit, bei deren Schilderung der Verfasser aus der reichen Fülle seiner Gelehrsamkeit eine Menge neuer Erkenntnisse vor uns ausbreitet. Aber nicht weniger interessant sind die Angaben über das wissenschaftliche Leben, über die Scholastik, über die Sittlichkeit, über die Mode; ich wüßte keinen Abschnitt zu nennen, der nicht Neues enthielte oder nicht das schon Bekannte in neue Beleuchtung rückte oder in den Gang der historischen Entwicklung einfügte. Welche Fülle von Personen und Sachen in den acht Abschnitten, in die das Buch geteilt ist (Religion und Geistlichkeit; Kirche und Laienwelt; Unterricht und Wissenschaft; Dichtung; Bildende Kunst;

Die Stadt und ihre Bauten Festfreude, Musik und Tanz, Spiel und sittliche Verhältnisse; Bürgerliches Dasein), uns vorgeführt wird, zeigt das am Schlusse befindliche gute Register. Aber es wäre schade, wenn man das Buch nur als Nachschlagewerk benützte. G. Ficker, Kiel.

Bessarionis, In Calumniatorem Platonis libri IV. Hrsg. von L. Mohler. Paderborn, Schöningh, 1927. VIII, 636 S. (Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Bd. II. Quellen u. Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte ..., hrsg. von der Görres-Gesellschaft 22). 36 M. — Eine wichtige Erstausgabe! Handelt es sich doch um das klassische Werk, durch das Bessarion das Abendland in die Welt Platos — wenn auch des neuplatonisch gedeuteten und christlich verstandenen Plato — wiedereingeführt hat, und das, obwohl es ursprünglich griechisch geschrieben war, seinem Zwecke entsprechend zu Bessarions Lebzeiten 1469 nur lateinisch veröffentlicht worden ist. Mag man auch unter kirchen- und geistesgeschichtlichem Gesichtspunkt in erster Linie an dieser wirksam gewordenen lateinischen Fassung interessiert sein, — unter biographischem Gesichtspunkt war es doch ein nun erst von M. beseitigter Mangel, daß das griechische Original, wie es zunächst aus Bessarions Feder geflossen und dann, wie es auf Grund der handschriftlichen Überlieferung deutlich wird, von ihm oder unter seinen Augen noch mehrfach umgestaltet worden ist, der Öffentlichkeit nicht vorlag. Die Ausgabe M.s gibt auf den nebeneinanderliegenden Seiten den griechischen Urtext und die alte lateinische Übersetzung, beide mit dem Variantenapparat. Denn beidemal ist die Überlieferung kompliziert. Es liegen nicht nur von der lateinischen Übersetzung zwei Fassungen vor, deren ältere in die Zeit vor der Druckausgabe, die M. zugrunde legt, zurückzugehen gestattet. Sondern auch die griechischen Handschriften, von denen die Venediger (Cod. Marc. gr. 199) die älteste Fassung enthält, nach M. „augenscheinlich sogar die erste Abschrift aus dem Konzept", zeigen Erweiterungen, Streichungen, Abschwächungen u. dergl.; nur für Buch III liegt nur eine einzige Handschrift (in Cod. Marc. gr. 198) vor. Es ist M. zu danken, daß er in mühsamer Arbeit diese Handschriften kollationiert hat und nun das Bild der Überlieferung vor uns ausbreitet. Abgesehen von dem Variantenapparat hat M. sich auf Zitatennachweise (in Fußnoten) und auf ein auch diese zitierten Schriftsteller des Abend- und Morgenlandes einschließendes Namenregister beschränkt.

Im Codex C 116 der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels, auf den die neuere tschechische Geschichtschreibung mehrfach hingewiesen hat, findet sich auch ein den Namen von Johannes Hus tragender Tractatus responsivus (S. 227a—306a), für den eine andere handschriftliche Grundlage bislang nicht nachgewiesen ist. Er ist neuerdings aus dieser Handschrift von S. Harrison Thomson mit Unterstützung des tschechischen Husforschers Václav Novotný zum erstenmal herausgegeben mit kurzer Einleitung, Zitationsnachweisen und Namen- und Sachregister (Princeton, University Preß, 1927. XXXIV, 173 S. Zu beziehen durch Verlag Hiersemann, Leipzig. 3,50 Schillings). Obwohl der Titel der Schrift und damit auch der Name von Hus erst von einer späteren Hand, die auch allerlei (von Th. in den Fußnoten unter dem Text abgedruckte) Randnotizen hinzugefügt hat, stammt, steht Th. doch die Autorschaft Hussens fest und zwar mit Rücksicht auf die z. T. sogar wörtlichen Übereinstimmungen mit dessen anderen Schriften der Jahre 1412 ff. und mit dessen schriftstellerischer Methode, die sich auch hier nicht scheut, streckenweise aus Wiklif auszuschreiben (vgl. S. XI ff.); Th. findet sogar in De ecclesia, cp. 22, an der Stelle, wo Hus dort auf die für Wiklif eintretende „Positio" des Magisters Fr. Epinge eingeht, einen direkten Hinweis auf unsere Schrift in dem „de qua etiam alibi scripsi"; im Tractatus responsivus, Artikel 6 (S. 103 ff. unserer Ausgabe) ist nämlich jene Positio als Anhang zu H.s Ausführungen angehängt, wie es in Artikel 4 in ähnlicher Weise mit einer These des Jacobellus von Misa geschehen ist. — Die Artikelüberschriften des Traktates sind: I. De potestate papae (S. 1—20); II. De

absolutione sacerdotis (S. 20—24); III. De licentia absolvendi (S. 25—28); IV. De ditatione cleri (S. 28—54); V. De indulgentiis (S. 54—72); VI. De excommunicatione (S. 72—133); VII. De absolutione (S. 134—160). Die ungleiche Raumverteilung zeigt, welche Fragen im Augenblick der Abfassung des Traktats die aktuellsten waren; daß der vorliegende Traktat nur ein Fragment ist, dürfte daraus hervorgehen, daß der Anfang des Ganzen ausdrücklich von sedecim articuli, die ihm überreicht seien, spricht, von denen dann der Reihe nach nur die ersten sieben erörtert werden. Zscharnack.

Peter Bizzilli, Einführung in die neue und in die neueste Geschichte (bulgarisch. Sofia, 1927. 340 S.), ein Werk eines der russischen Historiker, die die Sowjet-Republik verlassen hatten, um nicht dem Zwang, die Geschichte nur marxistisch verstehen und erläutern zu müssen, zu unterliegen. B. übersiedelte nach Bulgarien, wo er Professor an der Universität in Sofia geworden ist; seine vorliegende neueste Arbeit ist nicht in russischer, wie seine früheren, sondern in bulgarischer Sprache erschienen. Als ihren Zweck bezeichnet der Verf. die Notwendigkeit einer Übersicht der neuen und neueren Geschichte auf Grund der Problemstellung der letzterschienenen Einzelforschungen. In einem ersten Teil gibt er eine allgemeinere Charakteristik der Quellen für die verschiedenen Perioden der neuen (bzw. neueren) Geschichte, behandelt die Anfänge der Publizistik, Zeitungswesen und Bildung der öffentlichen Meinung, Memoiren, verschiedene Arten der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, literarische Werke als Geschichtsquellen usw., wobei es ihm auf eine Typisierung der Quellen und auf die Beschreibung ihrer Eigenarten ankommt. Eine Lücke ist, daß er dabei wohl die diesbezügliche Literatur, aber nicht auch die wichtigsten Ausgaben der besprochenen Quellen angibt. — Der zweite Teil ist dann einer ausführlichen Charakteristik der einzelnen Perioden der Geistesgeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart gewidmet. Besonders bei der Charakteristik des Mittelalters, der Renaissance- und der Reformationszeit zeigt sich der Verf. als erfahrenen Fachmann. Feinsinnig untersucht er die mannigfaltigen Zusammenhänge und die Gegensätze der drei genannten Perioden und gibt dann die weitere Entwicklungslinie, die in der Gegenwart mündet. In seiner Auffassung der Renaissancezeit folgt er den Arbeiten Burdachs und sieht die wichtigste Ursache der Renaissancezeit in der Selbstbehauptung der Persönlichkeit, die zuerst bei den Mystikern des späteren Mittelalters hervortritt. Das Hervortreten der voluntativen Eigenschaften kennzeichnet nach ihm überhaupt die Menschen der Renaissancezeit in gleichem Maße wie die der Reformation und verbindet so die beiden Perioden miteinander, im Gegensatz zum Mittelalter.

S. 75, Anm. 1 stellt der Verf. die didaktischen Ziele der mittelalterlichen Poesie fest, verursacht durch den Intellektualismus des Mittelalters, während die neue Poesie die didaktischen Momente verdrängt und die lyrischen hervorkehrt. Als Beispiel nennt B. die „Göttliche Komödie“, mit dem Hinweis auf die bekannte Arbeit Croces. Aber Croces Verständnis der „Göttlichen Komödie“ ist höchst einseitig (s. die Besprechung von A. Bassemann in der Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. II, H. 4). Gerade für sie gelten tatsächlich überwiegend die moralisch-didaktischen Ziele. Wenn Verf. S. 75, Anm. 2 Vasari die Meinung zuschreibt, daß die Entstehung der Renaissancekunst durch eine Abkehr von der „rohen Manier der Griechen“ und durch eine Zuwendung zu den klassischen Vorbildern verursacht wurde, so ist tatsächlich solche Meinung schon viel früher ausgesprochen worden, so z. B. ganz deutlich schon von Ghiberti (Secondo Commentario, cap. 3). — Der dritte Teil der Arbeit ist der politischen Geschichte gewidmet. Auch hier zeigt B. eine umfassende Kenntnis der Fachliteratur der verschiedenen Sprachen und nützt vor allem auch in slavischer (besonders in russischer Sprache) geschriebene Werke in reichem Maße aus. Ivan Pusino, Berlin.

G. Buchwald, Unbekannte Predigten Johann Tetzels vom Jahre 1508 (Beiträge zur Sächs. Kirchengesch. XXXVI, 1927, S. 1—17).

Gustav Roethe, Dr. Martin Luthers Bedeutung für die deutsche Literatur (In: Deutsche Reden von Gustav Roethe, S. 134—171).

O. Albrecht, Ein Originalbrief Luthers in der Schleusinger Gymnasialbibliothek. Mit dem Faksimile des Briefes (In: Festschrift zum 350jähr. Bestehen des Staatl. Hennebergischen Gymnasiums in Schleusingen 1577—1927. Schleusingen, Kleemann in Komm., 1927, S. 52—62). — In der an alten Drucken aus der Reformationszeit reichen Bibliothek des Schleusinger Gymnasiums befindet sich, auf der Innenseite des Vorderdeckels eines Foliobandes aufgeklebt, auch ein eigenhändiger Brief Martin Luthers an Justus Jonas vom 18. August 1536, über den hier unter Beigabe des Faksimiles, zeilengetreuem Abdruck des Originals, Übersetzung und Erläuterungen eingehend berichtet wird.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Dem 48. Bande (1927) der Weimarer Lutherausgabe soll eine besondere Besprechung zuteil werden, da er typisch ist für die gewissenhafte Kleinarbeit, die hier geleistet wird. Es gibt keinen anderen deutschen Mann als Luther, dessen Äußerungen samt und sonders, schriftliche und mündliche, auch ganz gelegentliche und nebensächliche, schon von den Zeitgenossen für so unschätzbar wertvoll gehalten worden wären, daß man sie aufgezeichnet und abgeschrieben und vor der Vergessenheit bewahrt hätte. Sehr viele dieser Äußerungen Luthers sind schon in den alten Gesamtausgaben gedruckt worden. Die Weimarer Ausgabe bringt sie vollständig, soweit nur irgend erreichbar, unter Dach und Fach.

Der 1. Teil des Bandes enthält die widmungsartigen und stammbuchartigen Einzeichnungen, die, meist in kurzen Bibelspruchauslegungen bestehend, von Luther gelegentlich, meist in seinen letzten Lebensjahren 1541—1546 in Bibeln oder andere Bücher, die er verschenkte, oder die ihm mit der Bitte um ein Autograph vorgelegt wurden, eingetragen worden sind. Vgl. Joh. Haußleiter, Luthers Buch- und Bibelinschriften (In: Allg. Ev.-Luth. Kirchenztg. Jg. 60, 1927, 37 u. 38, Sp. 866—868, 890—893). Schon 1547 haben Aurifaber und Rörer solche Einzeichnungen gesammelt und gedruckt. Otto Albrecht hat sie ergänzt, gesichtet, die Texte verbessert und Erklärungen beigegeben. Die Akribie, in der er seine Aufgabe gelöst hat, ist schlechterdings unübertrefflich. Manchem wird's scheinen, daß er des Guten zu viel getan habe. Man muß aber bei einer solchen Ausgabe sich gegenwärtig halten, daß sie abschließend sein und den Stoff für alle Zukunft bereitstellen soll für Forscher, die von den verschiedensten Seiten her und von den verschiedensten Interessen geleitet an ihn herantreten. Man kann sich bei der Ausgabe von Albrecht kaum denken, daß sie jemals nicht ausreichen, jemals einen Benutzer enttäuschen könnte. Mit welcher Genauigkeit ist die Überlieferung im Ganzen und im Einzelnen untersucht! Wie überlegt sind die Grundsätze, nach denen die Texte dargeboten sind (S. XXXIII ff.)! Wie unermüdlich ist A. allen Personalien nachgegangen! Auch in den theologischen Gehalt dieser Einzeichnungen ist er eingedrungen. Rührend sind die Anhänge, aus denen ich nur IV: Handschriftliche Dedikationen auf gedruckten Titelblättern und Geschenkexemplaren, X: Micrographa Lutheri (Wandsprüche, Inschriften auf Erz, Stein, Glas usw), XI: Unsicheres, Irriges, Gefälschtes — namhaft mache. Es ist kaum möglich, da, wo A. gegrast hat, noch ein Hälmchen zu finden, zumal da er schon selbst S. XXXVIII—XLI „einzelne Berichtigungen und Verbesserungen“ gegeben hat. Einiges sei nachgetragen:

S. 62 der Heinrich Baumgarten, dem die Bibeleinzeichnung gilt, ist der kurfürstliche Gärtner (Enders 6, 29; 17, 204. 370; 11, 242), der auch in dem Briefe Markus Crodels an Matthäus Ratzeberger, Torgau, 1544 vorkommt, den Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- u. Universitätsgesch., 1893, S. 176f. aus dem Zwickauer Kodex XXVIII — vgl. WA. 49, VII f. — veröffentlicht hat. Ich wiederhole den Anfang: Dominico die Estomibi [24. Febr.] habuit Lutherus regnum [vgl. hierzu Köstlin-Kawerau 2, 496 u. Anm. 496[2] auf S. 681] ad coenam et me conuiuam excepit praesente pomerano, philippo, Borario, Maiore et coeteris. Decem aureis hortulanus Henricus et ego non

caruissemus eo regno, imo pluris redemissemus illud spectaculum plane pium et eruditum et elegans. Mitto regni Lutherani vmbram. Caetera ipse conijcias. Fuit supra modum festiuum, philippo existente alacerrimo animo et coeteris columnis ecclesiae. Lutherus apud me et hortulanum ad 12 horam noctis desedit, praecipiente id philippo, ne solitarium relinqueremus Achilleum heroa. Ibi profecto se accurate et serio feruore quodam spiritus nobis coram apertis verbis purgavit se non concionari ex suggestione et impulsu vxoris ... quemadmodum calumnia sibi intentaret. ... Vgl. Kroker, Katharina von Bora², S. 271. Schade, daß Luthers „Tischreden“ von diesem Abend nicht nachstenographiert worden sind! Vielleicht ist die Bibeleinzeichnung für den Gärtner Heinrich von diesem Tage zu datieren. An diesem Tage dediziert Luther auch Crodel den 1. Teil seines Genesiskommentars (Albrecht S. 251: Die vero 24. Febr. 1544 donatus sum hoc libro a ... Luthero ... in suis ipsius aedibus Wittenbergae). — S. 229. Über Mag. Kram zu Leipzig vgl. z. B. H. Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät, ihre Doktoren und ihr Heim, 1909, S. 132, über Paceus neuerdings Ztschr. d. Vereins f. Kg. der Provinz Sachsen 22, S. 1 ff. — S. 255. Über Sebastian Adam auch unten S. 368. — S. 258. Nikolaus Specht hat einen Bruder Joh. gehabt, 1557 Bürgermeister ihrer Vaterstadt Priebus (ThStKr. 1926, S. 261 unten), der aber eben 1544 noch nicht gestorben war. — S. 291. Die Deutung des Regensberger Eintrags ist wenig wahrscheinlich, doch weiß ich keine bessere.

Der 2. Teil des Bandes bringt ebenso gewissenhafte Kleinarbeit von Joh. Haußleiter. Nämlich:

1. Präparationen Luthers zu der Vorlesung über den Titusbrief, die er vom 11. Nov. bis zum 13. Dez. 1527 in 14 Stunden gehalten hat. — 2. Präparationen zu der Vorlesung über den 1. Johannesbrief, die er vom 19. Aug. bis zum 7. Nov. 1527 in 29 Stunden gehalten hat. — 3. Die Trostsprüche, die Luther kurz vor dem 27. Juni 1530 auf der Koburg für sich niedergeschrieben hat, und die Haußleiter in der Neuen kirchl. Ztschr. 28, S. 149—177 und 29, S. 430—457 als eine originelle Lutherschrift erwiesen hat. — 4. Konzepte zu 14 Predigten des Reformators 1529—38. — 5. Die Vorrede zu den Fabeln Äsops 1530. — 6. Ergänzungen zu der durch ein Schreiben des Grafen Wilhelm VI. von Henneberg an den Herzog Joh. Friedrich von Sachsen hervorgerufenen Schrift Luthers von den Klostergelübden, WA. 19, S. 257—293. — 7. Ergänzungen zur Genesisvorlesung. — 8. Ergänzungen zu den Tischreden. — Haußleiter schöpft hauptsächlich aus dem von ihm in seiner Bedeutung erst recht erkannten Cod. Besoldi (Gotha A 402, vgl. ARG. 19, S. 1—21 und 81—105) und aus der aus zwei Quartbänden bestehenden jüngeren Hamburger Parallelhdschr. Supellex epistolica Uffenbachii et Wolfiorum LXXIII und LXXIV. Die unter 2 genannten Präparationen stehen nur in Hamburg. Bei 6 ist auch der kürzlich in der Lutherbibliothek der Veste Koburg entdeckte Druck benutzt worden (vgl. jetzt 2. Jahresbericht der Erfurter Bibliotheks-Gesellschaft S. 67—69). 7 stammt aus Greifswald Ms. Theol. Q 35 (vgl. ARG. 17, S. 81—91). Bei 8 sind außer Gotha und Hamburg auch noch ein paar andere Hss., besonders Wolfenbüttel 722 Helmst. herangezogen worden. — Der Schwerpunkt der Nachträge Haußleiters liegt in 8. „Jeder künftige Benutzer der Tischreden wird wohl daran tun, wenn er neben die sechs Bände Tischreden den 48. Bd. unserer Ausg. legt und bei jeder einzelnen Nummer, die er aufschlägt, nachsieht, ob etwa der Cod. Bes. etwas dazu zu sagen hat.“ Angenehm ist das nicht, da die Krokerschen sechs Bände innerhalb der WA. eine besonders den Eindruck der Abgeschlossenheit machende Abteilung darstellen. Es wäre vielleicht doch besser gewesen, zu diesen Ergänzungen weitere abzuwarten und in einem 7. Bande Tischreden unterzubringen, wie ursprünglich geplant. Weitere Ergänzungen werden ja nicht ausbleiben. Z. B. läßt sich Tischr. 3 Nr. 3543 B nach Hamburg Sup. epistolica XCII, fol. 39 bedeutend verbessern. Ich notiere nur 391, 18 hodie — mirabiliter. 19 Ich wäre

gestern ohn alle Beschwerung über alle Berge dahingerauscht. 34 pervicit. 392, 5 fristen. 12 der mir im Leibe steckt. 26 Plarerius. 393, 7 an dem unschuldigen Weib und den Kindern zu beweisen. 35 clamavimus. 36 ach wie ein Jammer. 38 contentiones cum quisque. 394, 10 ein funus sein, statt: ein sarg sehen. 12 Quinta, 14 meliora, statt: hora. 24 fundarunt. 31 in feudum illorum bonorum. — Zu 394, 18: Sed ego, vgl. Enders 11, S. 252[4]: Aber ich Pomeranus.

Zum Schluß sei noch der sich im Hintergrunde versteckenden Verdienste des Sekretärs der Lutherkommission Karl Drescher gedacht, der die Arbeiten der Mitarbeiter harmonisch ineinander und ins Ganze fügt, den Verkehr mit den übergeordneten Instanzen, mit der Druckerei und dem Verlag vermittelt, alle Korrekturen mitliest, den Mitarbeitern alles Geschäftliche abnimmt und überhaupt für einen glatten Fortschritt der sich nunmehr der Vollendung zuneigender Ausgabe sorgt. O. Clemen, Zwickau.

Der vom Verlag Chr. Kaiser, München, veranstaltete Neudruck von Theodosius Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, liegt nunmehr in zwei Bänden abgeschlossen vor, von denen Bd. I (XII, 546 S.) Luthers theologische Grundanschauungen, Bd. II (VIII, 464 S.) seine Lehre von dem Erlöser und der Erlösung behandelt. Daß der moderne Lutherforscher methodisch wie materiell vielerlei Einwendungen gegen das aus einer ersten umfassenderen Lutherrenaissance des 19. Jhd.s stammende (Bd. I 1862; II 1885), aber einer kritischen Ausgabe von Luthers Werken noch entbehrende und vor allem mit den Vorlesungen des „jungen Luther" noch nicht vertraute Werk Th. Harnacks erheben muß, ist auch den Herausgebern der Neuausgabe (Wilhelm F. Schmidt und Oskar Grether; vgl. Vorwort) gegenwärtig gewesen und mit besonderer Schärfe von E. Hirsch bei Besprechung des I. Bandes ThLz. 1927, S. 39 ff. zum Ausdruck gebracht worden. Dennoch wird man den Neudruck begrüßen dürfen. Harnacks Werk ist nicht nur ein historisches Dokument der Lutherforschung, das s. Z. durch seine reiche Zitatensammlung und trotz stellenweiser dogmatisch-orthodoxer Gebundenheit (z. B. auch in Prädestinations- und Rechtfertigungslehre) durch seine Fähigkeit zur Nachempfindung Luthers ungemein anregend gewirkt hat; sondern es ist auch eine wertvolle Ergänzung der letzten Hollschen Lutherrenaissance, da Harnack die von Holl zugestandenermaßen vernachlässigte Christologie Luthers geradezu in den Mittelpunkt rückt und seine Theologie von seinem Christusglauben her versteht. Der Schwerpunkt liegt daher gerade heute auf dem zweiten Band, dem man wünschen muß, daß er die neue theologische Arbeit hinsichtlich Luthers Christologie kräftig anregt. Denn auch hier läßt ja Harnacks Darstellung nicht nur Raum für neue Forschungen, sondern macht sie notwendig. Denn auch im christologischen Teil liegt bei ihm nicht bloß, wie es das Vorwort betont, weithin „eine gewisse Oszillation des Gedankens" gegenüber dem kritisch gesicherten Text vor, sondern es fehlt vor allem die ganze Unterbauung durch Ausschöpfung der neuerschlossenen Psalmen- und Römerbriefvorlesung und die Darstellung der historischen Linie von diesen her zu der im Abendmahlsstreit gestalteten Christologie hin, die bei Th. Harnack den Hauptraum einnimmt; der historische Weg tritt ja neben dem dogmatisch-systematischen bei Th. Harnack überhaupt seinen Grundsätzen entsprechend stark zurück. Daß die Herausgeber der Neuausgabe da nicht etwa selber ergänzend und umgestaltend eingreifen wollten, ist selbstverständlich. Ihre eigene Arbeit beschränkt sich auf den Quellennachweis. Sie haben die Harnackschen Hinweise auf die Walchsche Lutherausgabe im Text durch Ziffern ersetzt, zu denen sie in beiden Bänden in je einem als Anhang beigegebenen Nachweis der zitierten Stellen, in Kolumnen geordnet, die betreffende Druckstelle in Walch, Weimarer A., beiden Erlanger A., sowie der Clemenschen und der Braunschweigischen Ausgabe notiert haben. Hier wie in den entsprechend umgestalteten Anmerkungen unter dem Text sind den Zitaten auch durchweg die heute geltenden Zeitangaben hinzu-

gefügt, so daß man zumal beim Blick in die Tabellen im Anhang die zeitliche Durcheinanderwerfung der Zitate bei Harnack gut überblickt und eine Sichtung vorzunehmen in der Lage ist. Gelegentlich haben sie auch bei zweifelhafter Quellenbenutzung Fragezeichen gesetzt, was freilich angesichts der vielen von Harnack verwerteten Übersetzungen an Stelle des ursprünglichen lateinischen Textes oder seiner Benutzung von Fremden bearbeiteter Predigten u. dergl. viel häufiger hätte geschehen sollen, um dem Benutzer nicht nur die Nachprüfung der von Harnack benutzten Quellensätze zu erleichtern — das haben die Herausgeber in mühevoller Arbeit zweifellos erreicht —, sondern ihn zugleich überall, wo es nötig war, zu warnen. Hier wird man den kritischen Hinweisen Hirschs a. a. O. durchweg zustimmen müssen aber gleichwohl Verlag und Herausgebern dafür, daß sie das alte Werk überhaupt wieder in die Hände vieler gebracht haben, aufrichtig danken können. Zscharnack.

Günther Holstein, Luther und die deutsche Staatsidee. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926. 43 S. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 45). 1.50 M. — Dieser Vortrag des Greifswalder Juristen geht aus von der Frage: Hat (nicht nur der Calvinismus, sondern) auch das Luthertum positive, politisch-ethische Bedeutung gehabt? Der Verf. bejaht diese Frage. Als das Neue an Luthers Staatsauffassung bezeichnet er „die Wertung der natürlichen Lebensordnungen als gottgewollter Ordnungen, den Imperativ an den Einzelnen zur sittlichen Einordnung in sie, die Pflicht des Einzelnen, seine sozialen Beziehungen mit sittlichem Geist zu durchdringen" (S. 19). Er schließt seine Schrift mit einer Skizze der Staatsauffassung des klassischen deutschen Idealismus (Schleiermacher, Fichte, Hegel) und behauptet, daß in der idealistischen Auffassung des Staates als sittlichen Organismus der lutherische ethische Staatsgedanke erst voll entfaltet werde. — Das ist die Hauptthese des Büchleins. Ich stimme ihr zu, glaube nur, daß sie sich noch bündiger, als H. ahnt, beweisen läßt. Im Jahre 1784 erschien in Königsberg J. G. Hamanns Schrift „Golgatha und Scheblimini", deren Gegenstand die Verteidigung der Wahrheiten „des Christentums und Luthertums" gegen die Aufklärung war. Zu den angegriffenen Wahrheiten zählt Hamann auch die lutherisch-christliche Auffassung des Staates als Gottesschöpfung. Er sieht sie durch die aufklärerische Vertragsidee bedroht und weist in einem scharfsinnigen Angriff, die Vertragstheorie gegen sich selbst wendend, nach, daß gerade ein Vertrag ethische, d. h. im Ewigen verwurzelte Grundlagen habe, daß also der Staat eine sittliche, in Gott verankerte Gemeinschaft sei. Dieser Gedankengang hat durch Hamanns Schüler Herder in den idealistischen Kreis, für dessen Staatsauffassung die Absage an die Vertragsidee und die Anerkennung des Staates als eines sittlichen Gebildes charakteristisch wurde, hineingewirkt. In der Kette, die von Luther zur Staatsanschauung des Idealismus führt, ist also Hamann ein entscheidendes Bindeglied. — H.s Schrift vereinigt auf engem Raum eine Fülle guter Beobachtungen. Von besonderem Wert sind die ausführlichen Exkurse, in denen der Verf. in besonnener abwägender Weise zu der heute brennenden Frage nach „Idealismus und Christentum" Stellung nimmt. Fritz Blanke, Königsberg.

Zwar gibt die Ausgabe der Confessio Augustana durch Th. Kolde gelegentlich auch erklärende Fußnoten und im Anhang das Vergleichsmaterial der Schwabacher, Marburger und Torgauer Artikel; sie ließ aber für einen Kommentar, wie ihn Hans Hinrich Wendt, der jüngst verstorbene Jenenser Systematiker, als sein letztes Werk veröffentlicht hat (Die Augsburgische Konfession mit Erklärung des Inhalts und Beifügung der Hauptquellen. 156 S. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1927), Raum. W. will sie nicht nur durch beigefügte Zitate in Text und Fußnoten aus der reformatorischen und speziell der Lutherschen Theologie und der Melanchthonischen Entwicklung heraus, also dogmenhistorisch, deuten, sondern sie auch im Blick auf die neuzeitliche Problem- und Erkenntnisentwicklung werten, sodaß bei aller Hochwertung der alten, geschichtlich grundlegenden Bekenntnisschrift auch die Kritik an der in

ihr vorliegenden Ausgestaltung der reformatorischen Grundgedanken in vorsichtiger Form zur Geltung kommt. Der Historiker wird dies und das, worauf der Systematiker weniger Gewicht legte, vermissen. Schon betreffs der Entstehungsgeschichte der Augustana stützt sich W. zu ausschließlich auf Kolde und beachtet weder die Erweiterungen noch die Schwankungen unserer Kenntnis, die seitdem eingetreten sind (vgl. die kurze treffende Zusammenfassung in RGG² I, Sp. 653 f.). Textlich schließt er sich im wesentlichen ohne eigene Nachprüfung und ohne Variantenapparat an Pl. Tschackerts kritische Ausgabe an. Die historische Erklärung vermag hier und da doch mehr herauszuholen, als W. bei seiner stärkeren Gegenwartseinstellung getan hat. Die Praefatio gäbe z. B. gleich Gelegenheit, das Neben- und Ineinander von Protestantischem und „Evangelischem" einerseits mit Einschluß der Norm des purum verbum Dei (das W. in der Confessio vermißt) und von Katholischem anderseits, wie es durch den beherrschenden concordia-Gedanken gegeben ist, als ein für das ganze Bekenntnis Charakteristisches und den Protest oft hemmendes Nebeneinander herauszuarbeiten. Im 1. Artikel gibt doch das Samosatenos veteres et neotericos den Wink, die Gegner nicht bloß in der alten Dogmengeschichte zu suchen. Sein Anfang: Ecclesiae ... docent sollte dazu Anlaß geben, als Subjekt des ganzen Bekenntnisses die Kirchen bzw. Gemeinden zu betonen, gerade weil die Exegese umstritten ist (vgl. Kattenbusch ThStKr. 93, 1920/21, S. 115 f.) usw. Zu weiteren Einzelbemerkungen fehlt der Raum. Sie sollen auch den Dank für das Buch, das das religiöse und theologiegeschichtliche Verständnis der C. A. erschließen helfen kann, nicht mindern. Zscharnack.

Wilh. Gußmann, Ein Melanchthonfund (Archiv für Reformationsgeschichte. Jahrg. 23, 1926, S. 269—286). — Zwei Originalkonzepte M.s aus der Württ. Landesbibl. in Stuttgart, die im Nachlaß des Prof. von der Hardt (1660—1746) gefunden wurden und sich mit der Vorbereitung auf das von Papst Paul III. für den 25. Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebenen Konzil beschäftigen.

T. Schiess, Hat Vadian deutsche Flugschriften verfaßt? (In: Festgabe des Zwingli-Vereins zum 70. Geburtstag von Herm. Escher, Zürich 1927, S. 66—97), hält die Annahme, V. habe die ihm zugesprochenen Flugschriften verfaßt, für verfehlt.

H. Barnikol, Die Lehre Calvins vom unfreien Willen und ihr Verhältnis zur Lehre der übrigen Reformatoren und Augustins (Theol. Arbeiten aus dem Wissenschaftl. Prediger-Ver. d. Rheinprov. NF. Jg. 22, 1926, S. 49—193).

A. Römer, Leipzig.

Aus dem reichen Inhalt des 2. Jahrgangs des von A. Ruppel herausgegebenen Gutenberg-Jahrbuchs (Mainz, Verlag der Gutenberg-Gesellschaft, 1927) seien zwei Aufsätze herausgehoben: 1. Karl Schottenloher, Hans Werlich, genannt Hans von Erfurt, der Drucker des Wormser Edikts (1518—1532). Dieser Aufsatz ist hervorgegangen aus den bibliographischen Vorarbeiten, die die Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation angestellt hat. Hans von Erfurt — seinen Familiennamen Werlich erfahren wir aus einer eigenhändig von ihm unterzeichneten Urkunde vom Weinmonat 1532, die zugleich das letzte Lebenszeichen ist, das wir von ihm kennen, — begab sich von Augsburg, wo er 1518 - 1520 als Drucker nachweisbar ist, nach dem druckerlosen Worms, wahrscheinlich dahin gelockt durch den bevorstehenden Reichstag, druckte dort u. a. das Sequestrationsmandat vom 10. März 1521, das Wormser Edikt und die Ausführungsverordnung dazu, begab sich dann nach Stuttgart, wo er, wie schon vorher, hauptsächlich vom Nachdruck Lutherscher Schriften lebte, darauf nach Reutlingen. Die Titelbordüre Abbildung 3 anscheinend = Alfred Götze, Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit, S. 73, Nr. 43b. Ohne die Jahreszahl 1520 oben in der Banderole fand ich sie auf einem Druck mit dem Impressum Ingolstadii 1519 (F. Baptiste Mantuani Carmelite Theologi De contemnenda morte Carmen elegiacum) und auf dem Druck Theod. Wiedemann, Dr. Johann Eck, Regensburg 1865,

S. 520f., Nr. XXXV (Dedikationsepistel Ingolstadt, 8. Juli 1522). Die Titelbordüre Abbildung 4 eine Kopie von A. v. Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516—1523, S. 250, Nr. 102. — 2. Ernst v. Frisch, Hanns Baumann, Der erste Buchdrucker in Salzburg (1550—1557). Herzog Ernst von Bayern, der Verweser des Erzstifts (1540—1554), brachte ihn mit, als er nach Beendigung des Augsburger Reichstags 1548 heimkehrte. Sein erstes Druckerzeugnis war ein Lobspruch auf die Stadt Salzburg, den ihm Hans Sachs gedichtet hatte (1550). 1551 brachte er eine Bergwerksordnung, 1554 des Paracelsus nützlichen Traktat von der Pestilenz, 1557 drei antilutherische Predigten von Paul Hirßpeckh und einen Libellus agendorum circa sacramenta heraus. All diese Drucke waren von dem Landesherrn veranlaßt. Entgangen ist dem Verfasser, daß Hanns Baumann 1549 ein Lied und einen Prosabericht über die Schlacht von Mühlberg, die er selbst mitgemacht hat, erscheinen ließ — er nennt sich da „H. B. von Rottenburg auf der Tauber, Buchdruckergesell, itzo des Herrn Ferdinanden, Herzog zu Alba, Diener und Trabant" —, und daß er eine bis 1561 reichende, in mehreren Handschriften erhaltene Salzburger Chronik verfaßt hat; hier nennt er sich über der Vorrede: „der Zeit fürstlicher Buchdrucker am Hofe Salzburg". Vgl. A D B 2, S. 153f.; das Lied Gödeke, Grundriß 2. Aufl., Bd. 2, S. 301, Nr. 195, der Prosabericht in Zwickau. O. Clemen, Zwickau.

Karl Müller, Die Gottesdienste der Hofkirchen- und Klosterordnung Herzog Christophs (1560 und 1556) und ihr Verhältnis zu denen der Gemeinen Kirchenordnung (von 1553). (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, NF. 31, 1927, S. 1—26.)

Paul Maria Baumgarten, Von den Kardinälen des 16. Jhd.s, Krumbach i. Bayern, Aker, 1927. VIII, 73 S. (Untersuchungen zur Geschichte der Kultur des 16. und 17. Jhd.s, 2). 2.50 M. — Ohne Zögern kennzeichnet B. die Kardinäle des 16. Jhd.s als Männer, vor denen man wenig Hochachtung haben könne. So tadelt er u. a. die „Praktiken", d. h. die Verhandlungen der Papstwähler über einen Nachfolger, als ob der Papst schon gestorben wäre. Interessant sind die Ausplaudereien an die Zeitungsschreiber, ferner die Versuche Pauls IV., sich einen Nachfolger zu ernennen. A. Römer (Lit. Zbl.).

Ernst H. Correll, Das schweizerische Täufermennonitentum. Tübingen, Mohr, 1925. X, 145 S. mit 4 Tafeln. — Die Widmung an Max Weber und Ernst Troeltsch deutet die Gesamthaltung dieser soziologischen Studie an. Auf umfassenden archivalischen Forschungen und Ausnutzung auch von Privataktenstücken beruhend, ist C.s Schrift nicht nur für die Kenntnis der schweizerischen Täufer und Mennoniten, denen sie zunächst gilt, und denen sie bis ins 18. Jahrhundert hinein nachgeht, von Bedeutung, sondern verfolgt in den ersten Kapiteln die Gesamtausbreitung (S. 23ff. statistischer Überblick für die Gegenwart) und gibt eine soziologische Charakteristik des gesamten Täufertums, neben dem schweizerischen besonders der oberrheinischen (elsässischen und pfälzischen) Täuferemigranten und der niederrheinisch-niederländisch-norddeutschen Gruppe, ohne aber die amerikanischen Auswanderer beiseite zu lassen. C.s Hauptabsehen war auf den ökonomischen Charakter des Täufermennonitentums gerichtet. Das ihm vorliegende Material für den industriell-händlerischen Typus hat er leider aus Raumrücksichten nur zu einem geringen Teil verarbeiten können, dafür aber die bäuerlich-landwirtschaftliche Kolonisation im Schlußkapitel um so eingehender geschildert; in größeren Zusammenhang gestellt, gewinnt das Material als Vergleichsmaterial mit ähnlichen, derselben Zeit angehörigen herrnhutischen Handels- und Wirtschaftsunternehmungen noch besonderes Interesse, wiewohl dort Handelsherren wie Dürninger, hier landwirtschaftliche Musterunternehmer wie David Möllinger, der „Vater des Pfälzer Ackerbaus" (sein Bild auf Tafel 1) im Vordergrunde stehen. Hinsichtlich der ideengeschichtlichen Linie hat W. Koehler, ThLz. 1926, S. 89, mit Recht hervorgehoben, daß C. nicht tief genug grabe, wenn er den Zusammenhang mit Münzer, Karlstadt und der Zwickauer Bewegung

nicht nur nicht sieht, sondern geradezu leugnet. Hier muß Koehlers eigener Beitrag über die Züricher Täufer in der „Gedenkschrift zum 400 jährigen Jubiläum der Mennoniten" (Ludwigshafen 1925) zur Richtigstellung herangezogen werden, wo auch der ursprüngliche Anteil des Enthusiasmus an der Gestaltung der Bewegung neben den ethisch-gesetzlichen Bergpredigtmotiven richtiger erkannt ist.

Zscharnack.

M. Murko, Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven. Prag und Heidelberg (Druck der Ceská Grafická Unie A. S. v. Praze; Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg), 1927. IV, 184 S. 10 M. — Was wir in Deutschland bisher von der Geschichte der Reformation und Gegenreformation bei den Südslaven und ihren Einwirkungen auf deren Geisteskultur wußten, verdankten wir im wesentlichen dem Tübinger Theologieprofessor Christian Friedrich Schnurrer, der besonders die von Hans Ungnad, Freiherrn zu Sonneck, in Urach gegründete und von Primus Trubar geleitete (Stephan Consul aus Istrien und Anton Dalmatin, seine Mitarbeiter) Druck- und Übersetzungsanstalt zum Gegenstand seiner Forschungen machte, ferner Theodor Elze (1852 protestantischer Pfarrer in Laibach), von dem auch die Artikel über Trubar in RE. und ADB. herkommen, und Ottomar Hegemann (einem der Amtsnachfolger Elzes), der zu Trubars 400 jährigem Geburtstage 1908 eine glänzende Charakteristik des Begründers der slovenischen Reformation schrieb. Was von serbokroatischer und slovenischer Seite an Beiträgen geliefert worden ist, blieb uns unbekannt. Jetzt hat Murko, ausgerüstet mit umfassender Quellen- und Literaturkenntnis, besonders vom Standpunkt des Sprach- und Literaturgeschichtlers die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für die slovenische Geisteskultur ins rechte Licht gestellt. Als Grundlage für weitere Forschungen fordert er eine systematische Durchsuchung der deutschen Bibliotheken nach slovenischen Drucken, Faksimile- und kritische Neudrucke und Einzeluntersuchungen, z. B. über den Aufenthalt der südslavischen Protestanten in Deutschland, über das Eingehen des Ungnadschen Unternehmens und die Rolle, die Basel in der Geschichte der südslavischen Protestanten gespielt hat. Er fordert besonders die deutschen Forscher, namentlich die Slavisten, zur Mitarbeit auf diesem Gebiete auf.

Diarium Martini Crusii 1596—1597, hrsg. von Wilhelm Göz und Ernst Conrad. Mit einem Bildnis des Martinus Crusius. Tübingen, H. Lauppsche Buchhandlung, 1927. XX, 429 S. 26 M. — Auf das neun Bände zählende, auf der Tübinger Universitätsbibliothek aufbewahrte Tagebuch des Martin Crusius hat Wilhelm Göz, der erste der beiden Herausgeber, in der „Literarischen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg" 1921, S. 362 ff. die Aufmerksamkeit weiterer Kreise gelenkt. Er schickt eine kurze Schilderung des Lebensganges und der Schriften des berühmten Tübinger Gräzisten und Annalisten voraus. „Im Jahre 1554 wurde ihm das Rektorat der lateinischen Schule in Memmingen übertragen, und 1559 ... erhielt er eine Berufung an die Tübinger Universität als Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache." Vorher studierte er mit Unterstützung der Stadt Ulm, wo er das Gymnasium durchlaufen hatte, in Straßburg. — Hierzu kann ich aus dem Briefband Supellex epistolica Uffenbachii et Wolfiorum CIV der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek eine Ergänzung bieten. Der Band enthält drei Briefe von Crusius: vom 19. und vom 20. Mai 1551 aus Ulm an die in Straßburg studierenden Brüder Philipp und Anton von Werthern (vgl. über sie und ihren im dritten Briefe erwähnten ältesten Bruder Wolfgang ADB. 42, S. 119 ff.) und vom August 1553 aus Straßburg an den von dort in seine mitteldeutsche Heimat (Beichlingen?) gereisten Philipp von Werthern. — Aus dem ersten Briefe wiederhole ich folgendes: Ulmenses me retinere volunt ... dareque mihi constituerunt singulis annis 50 fl., ut Tubingam proficiscar studeamque Theologiae syncerae (sperant enim ipsi meliora tempora), tantisper dum doctor fiam praesimque aliquando summo apud ipsos templo. Ecquid placent vobis mei Ulmenses? Itaque mittite mihi arcam meam

caeteraque, quae adhuc extra sunt, ementes parvam cistam (remittam vobis nummos) includite ac quamprimum mittite Tubingam. Satis gloriose haec quidem et imperiose. quid praeterea? nihil. hoc solum a vobis precor, ut ne credatis haec vera esse. Es ist warlich alles erstuncken und erlogen: in dem andern brieff will ichs wieder hineinliegen, wie ichs herausgelogen habe ... — Der „andere Brief" folgte dem ersten auf dem Fuße. Dieser war nur ein Scherz; er stellte die Lage des Crusius so dar, wie er sie sich in kühnen Zukunftsträumen malte. In Wirklichkeit stand's anders mit ihm. Tags darauf schrieb er: Octava Maii pernoctavi Oberkirchii; nona post largas pluvias et errores in sylva hercinia Dornstatii; decima Tubingae, humanissime a studiosis tractatus; consumpsi ibi biduum. decima tertia veni Minsingam; postridie Ulmam. Ibi primam noctam in hospitio, reliquas omnes cum vidua quadam anu mihi dudum nota traduxi. Humanissime erga me Ulmenses multi, qui me norant, fuerunt, invitationibus et familiaribus colloquiis; in primis autem praeceptor latinus, qui me semper secum habitare voluit, quotidie aliquid e graecis vertendum latine dedit, suum hypocaustum patefiari semper etiam se absente hortumque voluit. Quid multa? possem copiose laudare humanitatem Ulmensium. Verum quatriduo postquam causam meam scholarchis exposueram, reddita est mihi (darüber: 18 maii) libertas sumque dimissus ab Ulmensibus, qui statuerunt nemini amplius aliquod ad studia literarum et humanitatis dare. Magnitudine muneris, quo me affecerunt, nolite obstupescere: sunt enim 2 fl. Gratiarum actionem eis scripsi subito versibus latinis et graecis. Si omnes eo animo fuissent, quo praeceptor meus et scholarcha d. d. Volfgangus Stamlerus, minime iam liber essem. Sed laetor secus aliis visum esse. Cras, hoc est vigesima prima maii, spero me Norinbergam perrecturum, ad summum perendie ... — In dem dritten Brief drückt Crusius zuvörderst dem Philipp von Werthern seine Freude darüber aus, daß dieser durch die Schlacht von Sievershausen (9. Juli 1553) nicht in Mitleidenschaft gezogen ist, und wünscht seine und seines Bruders Anton baldige Rückkehr. Statum rerum omnium, qui nunc apud nos est publice et privatim, adumbravi in literis Domini Antonii; quae sunt satis longae; ex quibus velim cognoscas omnia. Nachrichten über Joh. Sturm. Dann: Ad me quod attinet; quia rationes meae sic ferre videntur, peto, quoniam tantum tempus vobiscum fuerim meque saepius a Domino Wolfgango fratre vestro dimitti rogaverim idque tibi obscurum minime esse possit, me humaniter a vobis dimitti omnibus. Humanissime me ad vos accersivistis de principio; humanissime me totum quadriennium, quo vobis eram obligatus, complexi estis; liberaliter etiam hoc biennium, quo mea vestraque voluntate mansi, estis prosecuti; convenit certe eadem benevolentia me discedere ... — Danach hat also Crusius seit dem Sommer 1547 vier Jahre lang vertragsmäßig und weitere zwei Jahre freiwillig den Brüdern von Werthern als Mentor gedient. Das Ulmer Ratsstipendium scheint er nur bis Mai 1551 genossen zu haben. Da machte er, nachdem er von Straßburg über Oberkirch, Dornstetten, Münsingen nach Ulm gereist war, den Versuch, eine Verlängerung und Erhöhung des Stipendiums zu erwirken, um in Tübingen die „reine Theologie" studieren zu können. Mit dem Genuß eines solchen Stipendiums war die Bedingung verbunden, daß der Betreffende später in den Dienst der ihn unterstützenden Stadt trat. Der Ulmer Rat scheint damals den Vertrag mit Crusius aufgehoben und ihn mit einem Viatikum von 2 Gulden abgefunden zu haben.

Göz zeigt sodann in dem genannten Aufsatz, welch reicher Gewinn aus dem Tagebuch abfällt in erster Linie für die Kulturgeschichte („die Aufzeichnungen des Crusius stellen eine lange Reihe treuer Momentphotographien dar"), weiter aber auch für die politische Geschichte, die württembergische Landesgeschichte, die Tübinger Stadt- und Universitätsgeschichte, die Philologie, die Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, auch für die Naturwissenschaften und Medizin. Uns interessiert das Tagebuch besonders als kirchengeschichtliche Quelle. Als strenger Lutheraner bedenkt Crusius Calvinisten und Katholiken fast mit gleicher Feindseligkeit. „Man sieht das furchtbare Gewitter, in dem die konfessionellen Gegensätze sich in der Folgezeit entluden, damals schon heraufziehen." Unter den

Korrespondenten des Crusius sind die Theologen am zahlreichsten, z. B. Ägidius Hunnius in Wittenberg und Polykarp Leyser in Dresden. Hervorgehoben sei nur noch, daß Crusius noch ganz im Banne des Hexenwesens steht. — Das neunbändige, mit dem Jahre 1573 beginnende und mit dem 19. September 1604 endigende Tagebuch ist erst von Bd. 5, S. 559, d. h. vom 1. Januar 1596 ab abgeschrieben und (zunächst bis mit Bd. 6, S. 1—626, d. h. bis Ende 1597) gedruckt worden. Erst vom 5. Bd. ab zeigt das Tagebuch nämlich reine Tagebuchform. Vor allem aber wurde nur bis zum 1. Januar 1596 zurückgegangen, „aus der Erwägung heraus, daß Crusius vieles aus den früheren Bänden in seine Turcograecia (1584), in seine Germanograecia (1585) und besonders in die 1595 und 1596 erschienenen Annales Suevici herübergenommen hat. — „Ein fortlaufender Kommentar konnte jetzt nicht geboten werden. Die Ausgabe ist im wesentlichen als reine Textausgabe gedacht." Das ist zu bedauern. So gewiß von den Herausgebern nicht die restlose Aufhellung all der unzähligen Einzelheiten zu verlangen war, so hätten sie doch erklären sollen, was ohne große Mühe kurz zu erklären war. Hoffen wir, daß das für den Schlußband in Aussicht gestellte Namen- und Sachregister den Kommentar einigermaßen ersetzt! Vorerst gebührt den Herausgebern für die tadellose Textdarbietung der beste Dank. O. Clemen, Zwickau.

Paul Althaus (der Vater), Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur. Gütersloh, Bertelsmann, 1927. XI, 279 S. 10 M., geb. 12 M. — Die Forschungen „Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert" und „Zur Einführung in die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten", die A. in den beiden Leipziger Dekanatsprogrammen von 1914 und 1919 vorgelegt hatte, haben seinerzeit weithin Beachtung gefunden und nicht nur für die Agendenforschung und die Erforschung der Erbauungsliteratur neue Anregungen gegeben und bisher übersehene Probleme angerührt, sondern durch Vergleich der evangelischen mit der katholischen Literatur auch die überkonfessionelle Formengemeinschaft aufgedeckt, die wertvolle Rückschlüsse auf den Gang der trotz der konfessionellen Spaltung weithin gemeinsam verlaufenden Frömmigkeitsgeschichte gestattet. Es ist daher zu begrüßen, daß Paul Althaus d. J. sich der Mühe unterzogen hat, nicht nur diese beiden grundlegenden Studien des Vaters durch Neudruck im obengenannten Sammelband, dessen Rückgrat sie bilden, einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, sondern sie durch kleinere hierher gehörige Nachlaßstücke zu ergänzen. Schon die erstgenannte Studie enthält im Neudruck viele Erweiterungen und Verbesserungen aus dem Handexemplar. Sie ist dann ergänzt durch eine „Übersicht über die weitere Gebetsliteratur bis ins 18. Jhd." (S. 143—162) mit ihrer knappen Charakteristik einiger typischer Gebetsbücher bis in den Pietismus (Joh. Fr. Stark) hinein, deren knappe Skizze freilich die eingehenden genealogischen Untersuchungen der ersten Programmschrift nicht fortführen konnte. Dagegen kann der Sammelband in seinem Schlußstück, dem Quellennachweis der Gebete in Löhes „Samenkörnern" (S. 250—273), ein Muster für die A. als Vorarbeit für jede weitergehende, zusammenfassende Darstellung notwendig erscheinende Einzelanalyse bieten. Möge die dargebotene Sammlung dazu anregen, daß andere das Werk des Verewigten, an den von ihm dargebotenen Musterbeispielen geschult, fortführen. Denn die älteren Geschichten der evangelischen Gebets- und Erbauungsliteratur (bis hin zu Constantin Große, Die alten Tröster, 1900) genügen unseren heutigen Ansprüchen nicht mehr. Zscharnack.

Pierre Groult, Les mystiques des Pays Bas et la littérature espagnole du seizième siècle. XII, 288 S. (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2me Série, 9me Fascicule), Louvain, 1927. — Rousselot vertrat 1867 in seinen „Mystiques espagnols" die Ansicht, daß die deutschen Mystiker auf die spanischen keinerlei Einfluß ausgeübt hätten, während der spanische Gelehrte Menéndez y Pelayo in seiner „Historia de los heterodoxos españoles" (Madrid

1880, II) das Gegenteil behauptete. In den letzten Jahren hat die Forschung sehr energisch an der Lösung dieses Problems gearbeitet und dabei in steigendem Maße Rousselots Ansicht ins Unrecht gesetzt. Für Ignatius wies Hnr. Böhmer auf Schriften deutscher Mystiker als Quelle hin („Loyola und die deutsche Mystik", 1921); P. Michel-Ange machte in den Estudios francisc. XXVI, Febr. 1921 auf Beziehungen zwischen Ludwig v. Granada und Tauler aufmerksam; nach dem Vorgang von Moreb-Fatio („Les lectures de sainte Thérèse", Bulletin hispanique X, 1908, S. 17 ff.) haben R. Hoorwaert („S. Térèse écrivain", Paris 1922) und G. Etchegoyen („L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse", Paris 1923) den Einfluß der deutschen Mystiker auf Teresa untersucht; die Benediktiner von Wisques notierten in ihrer Ruysbroeck-Übersetzung (Bruxelles 1917—1920) Parallelstellen zu Johann v. Kreuz, und J. Baruzi wies in seiner großen Monographie „Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique" (Paris 1925) auf weitere Gleichheiten hin. Vorliegende Untersuchung erstrebt nun eine Gesamtlösung des ganzen Fragenkomplexes. — In drei Teilfragen fördert Verf. zweifelsohne mehr oder weniger die Forschung. Er zeigt in sehr sorgfältigen und gründlichen Ausführungen, daß Juan de los Angeles in seinen Diálogos de la Conquista del reino de Dios und in seinem Manual de vida perfecta aufs stärkste von der Theologia mystica des Harphius beeinflußt ist, ja daß ganze Kapitel in den Schriften dieses Spaniers nur wortgetreue Übersetzungen ohne Quellenangabe darstellen, und daß daneben Ruysbroecks „Geistliche Hochzeit" eingewirkt hat, wenn auch nicht in gleich starkem Maße (S. 203—265). Nicht so glücklich ist Verf. in seinen Darlegungen über Osuna (S. 120—145), da er hier über Ähnlichkeiten in Gedanken, Wortanklänge usw. nicht hinauskommt und deshalb klugerweise dem Leser die Lösung der Frage überläßt (S. 141). Der Grund für dieses unbefriedigende Resultat liegt in dem Übergehen des 5. und 6. Abecedarios und der Beschränkung auf das dritte (S. 121). Sehr dankenswert sind endlich die Ausführungen über die Verbreitung der mystischen Literatur der Niederlande in Spanien an Hand der Bibliothekskataloge wie der einzelnen Fassungen des Index und die Zusammenstellung der in Spanien gedruckten mystischen Werke der Niederländer (Original und Übersetzung), was alles eine solide Basis für eine Weiterarbeit bildet (S. 56—79, 266—269, 272—274). — Eine Lösung der Gesamtfrage ist dem Verf. dagegen nicht gelungen, was er selbst zu empfinden scheint (S. V), — ein Eindruck, den die Lektüre seines Buches nur verstärkt. Seine Ausführungen über alle anderen spanischen Mystiker bleiben nur andeutend, bilden einen Nachhall von Forschungen anderer und sind daher überflüssig, da sie keine Förderung der Forschung bedeuten (bes. S. 80—101, 146—185). Ein Gleiches gilt für die einleitenden Kapitel über die niederländische und die deutsche Mystik (S. 15—46). Man lese nur die Ausführungen über Meister Eckehart (S. 25—28), die die bereits 1923 von A. Daniels herausgegebene Rechtfertigungsschrift ebenso ignorieren wie O. Karrers Untersuchungen! Für eine Lösung der Gesamtfrage wäre es nötig gewesen, die vorwiegend literarischen Beobachtungen durch theologische zu ergänzen, die Untersuchung auf weitere Mystiker auszudehnen und die Einflüsse der Niederländer in Zusammenhang mit anderen Einwirkungen zu bringen, die die spanische Mystik etwa von der deutschen, bzw. italienischen Mystik her empfangen hat. Nur so können Einseitigkeiten und Übertreibungen im Urteil vermieden werden. Bis zur Erreichung dieses Zieles ist der Weg noch weit, und es soll gewiß kein Vorwurf für den Verf. sein, daß er nur eine Teillösung erreicht hat; es wäre vielmehr zu begrüßen, wenn er seine Detailforschungen auf diesem Gebiete fortsetzte und damit eine „solution définitive" (S. V) vorbereitete, deren Erreichung für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Eigenart spanischer Mystik unbedingt notwendig ist. Walther Völker, Halle.

Den 1. Band der aus dem Nachlaß des Grafen Paul von Hoensbroech herausgegebenen Enzyklopädie über den Jesuitenorden hatten wir 1926 (NF., Bd. 8, S. 477 f.) anzeigen können. Nunmehr hat das auf immenser Quellen-

verarbeitung ruhende Werk mit einem 2. Band, der die Buchstaben K—Z umfaßt, seinen Abschluß gefunden (Bern und Leipzig, Pl. Haupt, 1927. 783 S. 36 M., geb. 40 M.). Ganze Artikel sind nur aneinandergereihte Zitate, wie gleich der erste über Kant im jesuitischen Urteil, zu dessen Verständnis und objektiver Würdigung freilich wohl eine Einbettung dieser Urteile in die allgemeine kath. Beurteilung Kants nötig gewesen wäre; dasselbe gilt von dem Artikel über Luther u. ä. Andere Artikel sind stärker in die Form von Abhandlungen gegossen, die freilich auch wieder reich mit Quellenzitaten aus allen Jahrhunderten des Jesuitenordens durchsetzt sind, wie z. B. der über Loyola, Friedrich von Spee und andere biographische Artikel oder der Artikel über geistliche Übungen (Exerzitien), der neben den Artikeln über deutsche Klassiker, Marianische Kongregationen, Staat, Studien und Studienordnung, Taxilschwindel, Urteile über den J.-O., Mißstände im J.-O., Zweck heiligt die Mittel, zu den größten des 2. Bandes gehört. Von den organisatorischen Mängeln, die wir bei Besprechung des 1. Bandes dieses Lexikons festgestellt haben, ist auch der 2. Band nicht frei. Hier hätte ein eingehendes Sachregister für den notwendigen Ausgleich und Zusammenhalt des Ganzen sorgen können und müssen. Es ist daher bedauerlich, daß man sich zwar zu einem Personenregister entschlossen, aber das wichtigere Sachregister ausgelassen hat. Das am Schluß gedruckte Literaturverzeichnis (S. 755—783) läßt uns dann nochmals einen Blick in die Werkstatt des Verfassers und seine Belesenheit tun; daß die Zeugnisse nur bis etwa 1921/22 reichen, hängt damit zusammen, daß H. sein Werk damals bereits abgeschlossen hat. Zscharnack.

Johannes Paul, Gustaf Adolf. Bd. I: Schwedens Aufstieg zur Großmachtstellung. Leipzig, Quelle & Meyer, 1927. 170 S. 10 M. — Ein abschließendes Urteil über diese neue Biographie Gustav Adolfs abzugeben, ist nicht möglich; dazu müssen die beiden folgenden Bände erst vorliegen. Auf jeden Fall haben wir in klarer, wohl abgemessener Darstellung gediegene und besonnene Forschung vor uns, die sich an ungedrucktem Material vornehmlich auf die Akten des schwedischen Reichsarchivs stützt. Die Erzählung wird herabgeführt bis in den Sommer 1626, bis zu dem Augenblick, als G. A. den Krieg gegen Polen nach Preußen hinüberspielt: damit war, damals schon, nicht erst 1630, im Leben des Schwedenkönigs das entscheidende Ereignis, das Eingreifen in den deutschen Krieg, eingetreten. Da G. A. durchaus auf den Leistungen seiner Vorgänger fußt, hat der Verf., wie ja auch der Untertitel andeutet, mit Recht eine kurze, auch die inneren Verhältnisse stark berücksichtigende Geschichte Schwedens seit den Tagen Gustav Wasas der Biographie seines Helden vorausgeschickt; besonders eingehend ist in ihr die Regierung von Gustav Adolfs Vater, Herzog und späterem König Karl IX., behandelt. Aus diesem Abschnitt möchte ich hinweisen auf die Erörterung der Gründe, weshalb gerade das lutherische Schweden so begeisterte Vorkämpfer des Protestantismus hervorgebracht hat, während sonst der größere Glaubenseifer im Handeln, nicht im Dulden, beim Calvinismus anzutreffen ist. Der Verf. findet den Grund dafür in der Tatsache, daß die Bewohner von Norrland, wo die katholische Kirche, eingeführt erst gegen Ende des Mittelalters, niemals tiefe Wurzeln gefaßt hatte, daß diese „Kolonistennaturen, deren ganze Lebensanschauung von vornherein auf Kampf und Tat, auf Selbsthilfe und Selbstvertrauen eingestellt war" (S. 68), auf die Ausgestaltung der schwedischen Kirche gelegentlich der „freien, christlichen Versammlung zu Upsala im Jahre 1593 bestimmend eingewirkt haben. „Diese Leute sind es, die dem schwedischen Luthertum seinen angriffsfrohen, unternehmungsfreudigen Zug gegeben haben, der ihm bis zum heutigen Tag eigentümlich geblieben ist". Sonst hebe ich an charakteristischen Ergebnissen noch zwei Punkte hervor: bei den Verhandlungen vom Frühjahr 1625 über ein erstes Eingreifen des Schwedenkönigs in den deutschen Krieg seine durch nichts zu erschütternde Forderung, die gesamte Kriegsleitung ungeschmälert in die Hand zu bekommen, ein Vorspiel zu seinem Auftreten gegenüber den deutschen Glaubensgenossen seit 1630; sodann die überragende Bedeutung, welche für seine Ge-

samtpolitik der Gegensatz zu dem protestantischen Dänemark, besonders aber der Kampf gegen die katholischen Wasa in Schweden gehabt hat. Von Anfang an hat G. A. diesen Kampf als einen Teil des großen Ringens mit dem Katholizismus aufgefaßt; er hat aber auch seine kühle, ablehnende Haltung gegenüber dem deutschen Protestantismus nach der Katastrophe des Winterkönigs wesentlich mitbestimmt. Vermißt wird in diesem ersten Band eine Umgrenzung des Anteils, den die Räte des Königs, besonders Axel Oxenstjerna, an den Geschäften gehabt haben, etwa nach dem Vorbild Brandenburgs in seiner Moritzbiographie; oder war der mit 17 Jahren zur Herrschaft gelangte Gustav Adolf wirklich in Krieg und Politik schon so sehr sein eigener Minister, wie er hier erscheint? Und besonders: hat der schwedische Reichsrat, der vor der Landung in Deutschland im Jahre 1630 doch recht stark hervorgetreten ist, gegenüber den Fragen der auswärtigen Politik eine solch' passive Rolle gespielt, wie des Verf.s Darstellung vermuten läßt? Auf diese wichtigen Fragen werden wohl die beiden folgenden Bände bei Schilderung der inneren Verhältnisse Schwedens seit 1611 eine erschöpfende Antwort bringen. Adolf Hasenclever, Halle a. S.

Der Wert von Rudolf Kögels Studie über Benedikt Carpzovs Auffassung von dem landesherrlichen Episkopat (Berlin, Proteus-Verlag, 1927. 52 S.) liegt in dem Briefanhang. Denn der darlegende Teil mit seiner Analyse von Carpzovs Jurisprudentia ecclesiastica (1645), soweit sie den landesherrlichen Episkopat behandelt, ist überwiegend nur Referat und führt kaum über das schon Bekannte hinaus; er mißt C. viel zu sehr an gewissen organisatorischen Gedanken Luthers, statt an der im Luthertum geltend gewordenen Kirchenverfassung; in seiner Kritik des „traurigen, intoleranten Grundsatzes": „Cuius regio eius religio" ist er auch nicht historisch genug eingestellt und beachtet die Fortwirkung der aus dem Mittelalter kommenden, als selbstverständlich geltenden Ideen zu wenig. Die bisher unveröffentlichten Briefe (S. 46 ff.) hat K. im Dresdener Staatsarchiv gefunden. Der erste v. J. 1654 ist ein Gutachten über die Stellung der Orthodoxie zu Georg Calixt und widerrät ein Kolloquium mit diesem entschieden; der zweite an den König von Ungarn und Böhmen gerichtete v. J. 1657 tritt für die freie Religionsübung der schlesischen Städte Schweidnitz, Jauer, Glogau entsprechend dem Westfälischen Friedensinstrument ein; beide Briefe sind im Auftrag und Sinn des sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. geschrieben. Zscharnack.

Eine wenig bekannte Zeitschrift sind die Upstalsboomblätter für ostfriesische Geschichte, Heimatschutz und Heimatkunde, herausgegeben von der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden. Aus dem kürzlich in zwei Doppelnummern (1. u. 2. Dez. 1925, 3. u. 4. Mai 1927) mir zugegangenen 13. Jahrgang seien zwei kirchengeschichtlich interessante Aufsätze notiert: K. Weiske, Die ostfries. Weihnachtsflut v. J. 1717. Ein Beitrag zur Gesch. des Pietismus in Ostfriesland. Fügt aus einer Sammelhandschrift der ihm unterstellten Waisenhausbibliothek zu Halle a. S. zu den vielen Berichten über die große Sturmflut, die in der Christnacht d. J. 1717 über weite Küstengebiete Deutschlands und besonders über Ostfriesland unsächliches Elend gebracht und die Gemüter der Zeitgenossen ähnlich erschüttert hat wie das Erdbeben von Lissabon den 6 jährigen Goethe, eine Schilderung, die ein ostfriesischer Pietist an Francke oder an den Diakonus von Glaucha Gg. Joh. Hencke geschickt hat. Eigentümlich ist ihr, daß sie im Ton einer Bußpredigt über die Üppigkeit und Protzenhaftigkeit der reichen Bauern in Tracht und Hauseinrichtung, über ihre Prozeßwut und Hartherzigkeit herzieht. Im Zusammenhang hiermit macht W. aufmerksam auf die zahlreichen Zeugnisse für den engen Zusammenhang zwischen der ostfriesischen Geistlichkeit und dem Hallischen Pietismus, die in Waisenhaushandschriften begegnen, nämlich Briefe ostfriesischer Herkunft, meist an Francke gerichtet, und Verzeichnisse der Scholaren und Informatoren des Pädagogiums und der Lateinschule und der damit verbundenen Pensionsanstalt, sowie derjenigen Hallischen Stu-

denten, die gegen einen Freitisch an den verschiedenen Schulen des Waisenhauses unterrichteten, darunter viele Ostfriesen. Dazu kommt noch im Anhang ein Verzeichnis der Ostfriesen und Oldenburger, die 1692—1744 in Halle studiert haben, aus der noch nicht veröffentlichten Universitätsmatrikel. — F. Ritter, Die Bibliothek des Erasmus, Johannes a Lasco und Gerhard Mortaigne in Emden. Behandelt hauptsächlich drei aus der Bibliothek des Erasmus stammende Werke: Reuchlins De rudimentis hebraicis libri tres, Pforzheim, Thomas Anshelm, 1506, und desselben De verbo mirifico, Tübingen, Thomas Anshelm, 1514, die Erasmus dem nachmaligen ostfriesischen Reformator Joh. a Lasco abtrat, dieser seinem Freunde Hardenberg schenkte und jetzt die Bibliothek der Großen Kirche in Emden verwahrt, und den Codex Arcerianus, der in Abschriften des 6. und 7. Jhd.s Schriften altrömischer Feld- und Landmesser enthält, zuerst dem Kloster Bobbio gehörte, wo ihn 981 der Abt Gerbert, der spätere Papst Sylvester II. benutzte, 1493 von Inghirami, dem Kustos der vatikanischen Bibliothek in Rom, erworben wurde, dann auf Erasmus, Lasco, um 1554 auf den flämischen oder brabantischen Flüchtling Gerhard Mortaigne in Emden, 1559 auf den Rektor der Groninger Martinischule Prädinius, 1566 auf dessen Schüler Joh. Dirksz. Arcerius (nach diesem ist die Handschrift benannt), endlich 1663 in die Wolfenbütteler Bibliothek überging. Um 1554 muß sich ein ansehnlicher Rest der Bibliothek des Erasmus in Emden, via Lasco-Mortaigne dahin gelangt, befunden haben. O. Clemen, Zwickau.

Alex Wilms, Die Dominikaner in den Kölner Weiheprotokollen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 22). Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927. 258 S. — In dem 1921 eingerichteten und geordneten Historischen Archiv der Erzdiözese Köln sind neben anderen zahlreichen wichtigen Materialien auch 16 Foliobände zu finden, die die Kölner Weiheprotokolle der Jahre 1661—1809 enthalten. Hier sind alle Weihehandlungen, angefangen von der Erteilung der Tonsur bis zur Konsekration des Bischofs, die in dem genannten Zeitraum vorgenommen worden sind, protokollarisch verbucht. Aus den vielen Tausenden von Eintragungen, die nur den Namen des Geweihten mit einigen dürftigen personalen Notizen bieten, sind von Wilms alle diejenigen Angaben ausgezogen worden, die sich auf Angehörige des Predigerordens beziehen. Die Sammelarbeit ergab im ganzen 1632 Weihehandlungen, die an 625 Dominikanern vollzogen worden sind. Die dürren protokollarischen Angaben suchte nun Wilms mit Fleisch und Blut zu umkleiden, d. h. er hat sich keine Mühe verdrießen lassen, um aus anderen Quellen (zum allergrößten Teil waren es wiederum handschriftliche) weitere Nachrichten über möglichst alle in den Protokollen erwähnten Mitglieder des Dominikanerordens zusammenzutragen. Die Hauptmasse dieser biographischen Notizen, die in den erfreulich reichen Anmerkungen untergebracht wurden, sind den 175 Bänden desselben Archivs entnommen, die die Protokolle der Kölner Generalvikare für die Zeit von 1662 bis 1825 umfassen. Zahlreiche weitere Archivalien konnte der Verfasser für seine Zwecke aus den Beständen der gegenwärtigen Zentrale der deutschen Dominikaner in Düsseldorf benützen. Als ziemlich ergiebig erwies sich auch das nur handschriftlich erhaltene fünf Foliobände umfassende Werk des Dominikaners Fr. Jacquin, das Materialien zur Geschichte des Frankfurter Ordenskonvents enthält und im Frankfurter Stadtarchiv aufbewahrt wird. — Das auf diese Weise mit vieler Mühe und großer Entsagung gesammelte Material liefert eine gesicherte Grundlage für die Geschichte des Predigerordens in der Kölner Erzdiözese während der vorher genannten Zeit. Da nicht wenige der hier ausgegrabenen Namensträger über ihren Orden hinaus im öffentlichen Leben, in der allgemeinen Kirchengeschichte Deutschlands und in der Wissenschaft eine Rolle gespielt haben, so werden auch die Interessenten der angegebenen Forschungsgebiete das hier zusammengetragene Quellenmaterial beachten und mit Dank für die bequeme Bereitstellung benützen. Es wäre zu wünschen, daß das in den Protokollbüchern des erzbischöflichen Archivs aufgestapelte Material durch ähn-

liche Arbeiten statistisch-prosopographischer Natur, die sich mit den Angehörigen anderer Orden und vor allem auch des Weltklerus beschäftigen, ausgeschöpft und erschlossen werden möchte. Der Arbeit sind gute Register beigegeben.

Berthold Altaner, Breslau.

Heinrich Bornkamms Gießener Vortrag über Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum (Gießen, Töpelmann, 1926. 27 S.) ist seinem begrenzten Ziel nach bibliographisches Referat bzw. Forschungsbericht. B. nimmt aber allenthalben zu den typologischen und den entwicklungsgeschichtlichen Fragen, die die im Thema genannten protestantischen Bewegungen und ihre Träger in ihrer Vereinzelung wie in ihrem Verhältnis zueinander stellen, auf Grund der neueren Forschungen, zu denen ja auch sein in seinen Grundthesen immer wieder hindurchleuchtendes Buch über „Luther und Böhme" (1925; vgl. ZKG. NF. VII, S. 474 f.) gehört, selbständig Stellung und weist auf die noch zu lösenden Aufgaben hin, so daß die Lektüre des Vortrags viele Anregungen bringt. Durchgehends wird die schon von Hegler und von Holl stark betonte Tatsache, daß auch in Mystik und Spiritualismus die religiöse Kraft Luthers nachwirkt, herausgearbeitet. Im Gegensatz zur Charakteristik der Spiritualisten als gemeinschaftsfremder Individualisten, die zu ausschließlich an Sebastian Franck orientiert ist, betont B. die gemeinschaftsbildenden Tendenzen Müntzers, Karlstadts, Schwenckfelds u. a., und an „so unmystischen Gestalten wie Schwenckfeld und Paracelsus" zeigt er die Notwendigkeit einer strengeren Unterscheidung von Mystik und bloßem Spiritualismus, löst also auch hier den allzu starren Typus trotz des vorhandenen Gemeinsamen in eine Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Einzelgestalten auf, wie er schon in seinem größeren Buch etwa die Gestalten Weigels und Jakob Böhmes, in denen sich die protestantische Mystik zu philosophischer Höhe erhoben hat, schärfer voneinander abgehoben hatte, als dies bis dahin geschah. Diesen Interessen B.s gegenüber tritt die Frage der Einflüsse der deutschen mittelalterlichen Mystik (S. 5. 12 f.) und weiter zurück der aus der mittelalterlichen Tradition hinüberwirkenden neuplatonischen Ideen (S. 14 betr. Weigels) zurück, und die weitere Frage nach dem Einwirken humanistisch-rationaler Religiosität wird nur einmal (S. 6) thematisch genannt. Hier liegen allerdings auch noch die größten Lücken der Forschung, während B. im wesentlichen über die schon geleistete Arbeit berichten und kein Gesamtbild geben wollte.

Das Jubiläum des Angelus Silesius i. J. 1924 hatte uns vor allem Neuausgaben seiner Werke geschenkt. Wilhelm Bölsche hatte seine Ausgabe des Cherubinischen Wandersmannes, nach der Ausgabe letzter Hand von 1675, also mit Einschluß des früher fehlenden 6. Buches, und mit seiner die Mystik bejahenden Einleitung über den Wert der Mystik für unsere Zeit, erneut herausgegeben (Jena, Diederichs, 1923. LXXXVII, 248 S. 5 M.). Eine Ausgabe der Sämtlichen poetischen Werke des A. S. hatte Hans L. Held besorgt (München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1923. 2 Bde; 2. Aufl. 1924. 3 Bde) und dabei in zahlreichen Anmerkungen und den ideengeschichtlichen Einleitungen das Verständnis der Dichtungen Schefflers gefördert; er hatte ferner dem mit einer in allem Wesentlichen auf Ellingers Forschungen (s. u.) beruhenden biographischen Einleitung versehenen 1. Band auch einen umfangreichen Urkundenanhang (S. 217—354; Briefe, Bestallungsurkunden, Schefflers „Gründliche Ursachen und Motive" v. J. 1653, Lebenslauf von P. Daniel Schwartz S. J. beim Leichenbegängnis 1677 und dergl.) beigegeben. Und bei derselben Gelegenheit hatte Georg Ellinger selbst, der sich schon durch frühere Teilausgaben (1895. 1901) als Schefflerforscher bekannt gemacht hatte, 2 Bde Sämtlicher poetischer Werke des A. S. und einer Auswahl aus seinen Streitschriften herausgegeben (Berlin, Propyläen-Verlag, 1924; jeder Band 8.50 M., geb. 10 M.), deren Einleitung (CCVII S.) sich bereits zu einer stattlichen, insonderheit für die Jugendentwicklung und die geistige Umwelt Schefflers, aber auch für seinen Konfessionswechsel viel Neues bringenden Biographie auswuchs.

Vor allem waren in E.s Ausgabe auch die philologischen Interessen (Variantenapparat; Bd. II, S. 451 ff. Glossar) ungleich besser als in Helds Ausgabe befriedigt, und indem E. in Bd. II, S. 413—446, aus den mehr als 50 Streitschriften Schefflers wenigstens charakteristische Proben zum Abdruck brachte, gelangte auch dieser Teil von Schefflers Schaffen zu der notwendigen Beachtung. Es ist doch der Teil, der seiner Charakteristik als Propheten einer dogmenfreien, überkonfessionellen Frömmigkeit immer wieder Rätsel aufgibt (s. Bölsche a. a O. S. LXIV: „An dieser Stelle liegt ein Schleier über der Gestalt. Ein Schleier des Psychologischen, den bisher keine historische und biographische Arbeit im Geringsten aufgehellt hat"), und doch fraglos ein wesentlicher Teil seines Seins und Wirkens, der dazu zwingt, ihn nicht nur von der in dem Kreise um Abraham v. Frankenberg gepflegten Mystik Jakob Böhmes her zu begreifen, sondern trotz des im Gemeinsamen sichtbar werdenden interkonfessionellen Austauschprozesses die kath. Barockdichtung und damit auch die des konvertierten Scheffler dem Barock als der „Kunst der Gegenreformation" (Weisbach) einzugliedern. — Inzwischen hat nun Gg. Ellinger seine langjährigen Forschungen zu einem Gesamtlebensbild des Angelus Silesius zusammengefaßt (Breslau, Korn, 1927. XII, 260 S. 7 M., geb. 9 M.) und uns damit die bisher fehlende, den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Schefflerbiographie geschenkt mit all den Belegen, die er in der biographischen Einleitung zu seiner Ausgabe hatte fortlassen müssen, aber auch unter Ausbau des Einleitungstextes. Für diesen konnte nun auch Helds Nachweis der Beziehungen der „Sinnlichen Beschreibung der letzten Dinge" zu kath. Gesangbüchern (S. 200 ff.) benutzt werden und ebenso der glückliche Fund K. Richstätters, der auf der Breslauer Universitätsbibliothek das einst Scheffler gehörige und von ihm mit vielen Quellenstellen aus mystischen Schriften versehene Exemplar des „Clavis mystica" von Maximilian Sandäus (1640) gefunden hat (Stimmen der Zeit 111, 1926, S. 361 ff.; vgl. Ellinger, S. 64. 241 f.). Die so nachweisbare gleichzeitige Beschäftigung Schefflers mit der neukatholischen Mystik und mit J. Böhme, dessen „Aurora" er zur selben Zeit mit zustimmenden Randglossen versehen hat (S. 25 f.), kennzeichnet ja auch Frankenberg, der wie die übrigen schlesischen Mystiker von E. eingehend gewürdigt wird, um die geistige Umwelt Schefflers plastisch herauszuarbeiten und — worauf der Hauptnachdruck gelegt wird — seinen geistigen Werdegang begreiflich zu machen. Es gelingt E. auch, den u. a. auch für Schefflers Bekanntschaft mit Jakob Böhme bereits grundlegenden Studienaufenthalt in Leiden (etwa 1644—47), seinen dortigen Verkehr mit Kollegianten und sonstigem Konventikelchristentum, aber auch seine Berührung mit dem in Holland wiedererweckten Stoizismus (S. 19 ff.) in helleres Licht als bisher zu rücken. Dasselbe gilt von zahllosen anderen Punkten im Leben und Schrifttum Schefflers, auf die näher einzugehen der Raum verbietet. Für die oben berührte Frage seines Eingehens in die kath. gegenreformatorische Barockdichtung ist wichtig, daß E. die durch Schefflers Persönlichkeit begünstigte Verbindung zwischen übergeistig-pantheistischen Anschauungen und schwärmerisch gesteigerter Kirchlichkeit möglicherweise schon in Leiden vorbereitet sein läßt (S. 27), und daß er seine Konversion v. J. 1653 zutiefst aus dem Willen zu einer Kirche mit festen, Phantasie und Willen anregenden Formen, die doch der Mystik Raum gibt, deutet (S. 86 ff.). Freilich erringt dann seit 1660 die strenge kath. Kirchlichkeit in ihm den Sieg über die Mystik, läßt die letzten Reste der früheren Empfindungsweise, wie sie sich noch in dem persönlichen Charakter der „Heiligen Seelenlust" (1657) gezeigt hatten, verschwinden und macht ihn zum bewußten Mitarbeiter des Fürstbischofs Rostock an einer auch vor Zwang nicht zurückschreckenden Rekatholisierung Schlesiens. Zscharnack.

Theodor Wotschke. Friedrich Brecklings niederrheinischer Freundeskreis (Monatshefte für Rheinische Kirchengesch. 21, 1927, S. 3—21) mit Veröffentlichung zahlreicher Briefe.

Theodor Wotschke, Briefe vom Niederrhein an Spener und Francke (Monatshefte für Rheinische Kirchengesch. 21, 1927, S. 129—154). —

Briefe von Wüsthoff (Mühlheim), einem Teilnehmer der Collegia pietatis von 1684/1685, Platz (Köln), Schilling (Gießen), einem Vertrauten Franckes aus der Erfurter Zeit, und Lyssow (Burscheid), einem Schüler Franckes.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Das Jubiläum A. H. Franckes hat zwar leider die erwünschte neue Francke-Biographie nicht gebracht, wohl aber eine ganze Anzahl wertvoller Festreden, Gedächtnisschriften und Zeitschriftenaufsätze. Karl Eger arbeitet in seiner Hallenser Universitätsrede (A. H. Francke. Halle, Niemeyer, 1927. 20 S.). F.s Grundeinstellung scharf heraus. Friedrich Mahling, Carl Mirbt und August Nebe (Zum Gedächtnis A. H. F.s. Mit 8 Abb. Halle, Buchh. d. Waisenhauses, 1927. IV, 124 S.) behandeln mit manch neuen Einblicken in Franckes Eigenart, A. H. F. und die Bibel, — die Innere Mission, — die äußere Mission, — die Schule. Leopold Cordier, Der junge A. H. Fr. (Quellenstücke, ausgew. u. dargeb. Schwerin, Bahn, 1927. 77 S.), betont, daß das Lüneburger Erlebnis nicht so unvermittelt in F.s Leben eintritt, wie ohne Kenntnis der vorausgegangenen rel. Entwicklung angenommen wurde. Fedor Sommer schildert: „August Hermann Francke und seine Stiftungen" (Halle, Waisenhaus, 1927. 121 S.). Die Broschüren des Waisenhausarchivars K. Weiske (F. als Philologe; F.s Pädagogik; F. der Deutschen Seelsorger. Halle, ebda, 1927) erschließen allerlei Briefmaterial neu. Joh. Biereye behandelt A. H. F.s Erfurter Zeit (A. H. F. und Erfurt. Ztschr. des Vereins f. KG. der Provinz Sachsen 21, S. 31—56; 22, S. 26—51). „Neue Quellen zu A. H. Francke" mit kurzen Einleitungen in jedes der 10 Stücke legte Aug. Nebe, der Direktor der F.schen Stiftungen, vor (XL, 96 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1927), — zur Hälfte Briefe oder kurze Gutachten von F. selber, zur anderen Hälfte Briefe an F. oder über F. Besonders wertvoll sind darunter das Projekt einer durchgreifenderen Revision der Lutherbibel, vom J. 1712 (S. 26 ff.), das N. Francke persönlich zuweist, und zu dessen Ergänzung der S. 1 ff. gedruckte F.-brief aus dem Jahre 1688 und F.s Textverbesserungen in seinen Observationes biblicae (1695) herangezogen werden können, und F.s Darlegung über die neue Predigtkunst (wohl aus 1690/91) mit ihrer biblischen Rechtfertigung der pietistischen Predigtweise (S. 14 ff.). Nr. IV und V schließen sich zu einer Einheit zusammen, indem dort Joh. Daniel Herrnschmidt, seit 1698 Lehrer am Pädagogium, seit 1700 F.s Privatsekretär, seinem Vater brieflich 1698—1702 über die Hallenser Arbeit berichtet, hier F.-briefe an Herrnschmidt aus 1702—1709 geboten werden, — beide Quellen wichtig für die Kenntnis der vielgestaltigen und weitreichenden Pläne F.s. Auf die Wirkungen F.s im Ausland werfen auch die Briefe aus London, Boston, Kopenhagen, Stockholm, Moskau (S. 81 ff.) Licht. Zu den von Herrnschmidt berührten Plänen, einer Evangelisierung bzw. Reform der griechisch-orientalischen Kirchen (S. 53 ff.) sind die Briefe Ludolfs, F.s Geschäftsträgers in London, S. XXXIII und S. 82 ff. zu vergleichen. Der S. 87 ff. abgedruckte Brief Cotton Mathers vom J. 1711 ist der erste, den C. M. an F. gerichtet hat, und von N. neu gefunden. Zscharnack.

A. F. Stolzenburg, Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland (22. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von R. Seeberg). Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1926. XIII, 460 S. 15 M. — Für die Geschichte der theologischen Aufklärung ist charakteristisch, daß kein schneller Zusammenprall des Neuen und Alten stattfand. Vielmehr hat eine langsame und zum großen Teil ihrer Konsequenzen nicht bewußte Umwandlung der Geister den Einbruch der ausgeprägten Aufklärungsanschauungen vorbereitet, ja überhaupt erst ermöglicht. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß St. die Theologie zweier hervorragender Vertreter der deutschen Übergangstheologie untersucht hat, an der sich dieses halbbewußte Aufkeimen vieler Aufklärungsideen trefflich beobachten läßt. Die gemeinsame Behandlung der beiden Theologen, die menschlich recht verschieden, auch theologisch keineswegs gleich waren und in ihrem Lebensalter um fast 20 Jahre differieren, hat einige Nachteile.

Da aber ihre entwicklungsgeschichtliche Stellung sehr ähnlich ist, ist gegen ihre Zusammenstellung nichts Ernstliches einzuwenden. St. hat seine Quellen sehr vollständig durchforscht, neben den großen Werken der beiden Theologen auch die Fülle ihrer kleineren Schriften herangezogen und seinen Stoff zwar etwas zu ausführlich, aber gut disponiert und lichtvoll dargestellt. Weitausgebreitete Gelehrsamkeit verbindet sich mit klarer Herausarbeitung der entscheidenden Linien. Der Verfasser besitzt einen auch für Nuancen geschulten Blick, wie er zur Erfassung solcher Übergangserscheinungen nötig ist, und entwirft von ihnen ein meiner Meinung nach richtiges Bild. — Der 1. Hauptteil behandelt die Anschauungswelt der beiden Theologen. Ihre neue Einstellung sieht St. mit Recht vor allem in ihrer praktischen Richtung, ihrer Ablehnung des Intellektualismus, ihrer Wertung religiösen Erlebens, ihrem Gegensatz gegen bloßen Autoritätsglauben, ihrem historischen Interesse, ihrer Konzentration auf wenige fundamentale und praktische Wahrheiten und ihrer Berufung auf die Bibel, die ihrer Meinung nach sich auf diese fundamentalen und praktischen Wahrheiten beschränkt. Sodann zeigt St., wie sich diese neue Geistesrichtung in allen Disziplinen der Theologie, in Kirchengeschichte, Exegese, praktische und systematische Theologie, auswirkte. Er geht den Ansätzen zu psychologischer Betrachtungsweise und historischer Objektivität nach, weist hin auf das Zurückgehen auf erste Quellen, das erwachende dogmengeschichtliche Interesse und das Auftauchen dogmengeschichtlicher Erkenntnisse. Er zeigt die Ansätze zu grammatisch-historischer Schriftauslegung und die Durchlöcherung des strengen Inspirationsdogmas. Er führt aus, wie an die Stelle der Polemik und Ketzerrichterei ruhige Auseinandersetzung, Anerkennung der Gewissensfreiheit, Unionsgesinnung (wenigstens bei Pfaff) und apologetisches Interesse gegenüber der immer gefährlicher werdenden deistischen Kritik trat. Am wenigsten vermochte sich das Neue in der Dogmatik Raum zu schaffen; aber es wurden überall die Spitzen des alten Dogmas abgebrochen, und insbesondere trat in der Sünden- und Gnadenlehre eine psychologische Behandlungsart hervor. — Im 2. Hauptteil des Buches werden als geschichtliche Grundlagen der Theologie von Buddeus und Pfaff zunächst ihre Beziehungen zum Pietismus und zur Aufklärungsliteratur des Auslands nachgewiesen. Von letzterer besaßen die beiden eine eingehendere Kenntnis, als alle anderen deutschen Theologen ihrer Zeit — abgesehen von dem etwas jüngeren Sigmund Jacob Baumgarten, der neben den beiden eine eingehende Untersuchung verdiente. St. zeigt, was diese Männer des Übergangs von jenen beiden Linien entnehmen, und wie sie sich ihnen gegenüber abgrenzten, und betont, daß sie den ausländischen Aufklärern im Grunde sehr viel näher standen, als sie selbst glaubten. Besonders eindringende Untersuchungen widmet St. einer 3. Linie, der zuletzt von Schrenk eingehend behandelten Föderaltheologie, die er sehr entschieden als Überleitung zur Aufklärung wertet. Hier deckt St. interessante Zusammenhänge auf (z. B. die Anschauung vom foedus operum als Ansatzpunkt für die Naturrechtslehre); doch scheint er mir die Föderaltheologie ein wenig zu stark als Wegbereiterin der Aufklärung und die mehrfach vorkommende Personalunion von Coccejanismus und Cartesianismus ein wenig zu sehr als durch die Wesensart des Coccejanismus bedingt anzusehen. Darf man z. B. von Spinoza als Endpunkt der föderalistischen Linie reden? — Der 3. Hauptteil verfolgt den Einfluß der beiden Theologen als Dozenten und Schriftsteller auf ihre Gegenwart und auf die Folgezeit und charakterisiert abschließend ihre geschichtliche Stellung zwischen der Orthodoxie (mit der es nach langem Festhalten freundlicher Beziehungen schließlich zu Zusammenstößen kam: Cyprian gegen Buddeus, lebhafter Kampf gegen Pfaffs Unionspolitik und Unionstheologie) und der Aufklärung. St. betont geflissentlich, wie viele Anschauungen der entschiedenen Aufklärungstheologie sich schon bei Buddeus und Pfaff finden. Er hat damit im ganzen recht; doch muß man einigen Äußerungen dieser Art die sonst von St. selbst so richtig erfaßte Einbettung der neuen Anschauungen ins Alte bei diesen Theologen als erheblichen Unterschied entgegenhalten. Völlig zustimmen kann man den Ausführungen darüber, wie viel die beiden wider ihren Willen zur Entstehung der entschiedenen Aufklärungs-

theologie beigetragen haben, insbesondere durch die ihnen selbst noch nicht bewußte Sprengkraft ihrer Methode. Daß der alte Supranaturalismus von den beiden als selbstverständlich festgehalten wurde, aber seine Fundamente umspült und angefressen waren, tritt einem in dem ganzen Buch eindringlich vor Augen. St.s Werturteile sind im wesentlichen durch R. Seebergsche Gedanken bedingt. Er erkennt Recht und Wert dieser Übergangstheologie weitgehend an und sieht in der ungewollten Wegbereitung für radikale Aufklärungsanschauungen eine Tragik. Das Buch ist ein wertvoller Baustein für die geschichtliche Erforschung der Aufklärungstheologie, die vor etwa zwei Dezennien neu einsetzte und noch immer viele Aufgaben vor sich hat (Vgl. auch E. Seebergs Besprechung in ThLz. 1927, S. 457ff.). Heinrich Hoffmann, Bern.

Für die Herrnhuter Brüdergemeine liegen mehrere wirtschaftsgeschichtliche und religionssoziologische Untersuchungen vor, die für die neuzeitliche Kirchengeschichtsschreibung große Bedeutung haben. Otto Uttendörfer, dem wir schon mehrere treffliche Arbeiten über Zinzendorf und Herrnhut zu danken haben, legte zunächst 1925 eine Studie Alt-Herrnhut vor (Herrnhut, Missionsbuchhandlung. 185 S. 3 M., geb. 4 M.). Sie behandelte das Heranwachsen Herrnhuts und die sozialen Probleme der Ansiedlung, den Aufbau Herrnhuts zu einem christlich-sozialen Gemeinwesen seit den Statuten vom 12. Mai 1727, die erste Ausgestaltung der Gemeindeorganisation (Ämter, Chöre usw.), die Entstehung des Wirtschaftsgeistes der Brüdergemeine und die Entwicklung der Wirtschaftsorganisation samt Armen-, Kranken-, Waisenpflege u. dergl. in ihrem Zusammenhang mit der Herrnhuter Frömmigkeitsart während der ersten 20 Jahre (1722—42). Neben den oft recht drückenden wirtschaftlichen Verhältnissen der Gemeindeglieder, die meist besitzlos zugezogen waren und, soweit sie früher Bauern waren, sich völlig umstellen mußten, ist dem Haushalt und den Vermögensverhältnissen des Grafen Zinzendorf selbst ein eigenes Kapitel (S. 144ff.) gewidmet. Dieser ersten Studie ließ U. 1926 als 2. Teil ein noch umfassenderes Buch Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation Herrnhuts und der Brüdergemeine von 1743 bis zum Ende des Jahrhunderts folgen (ebenda, 486 S. 6.50 M., geb. 7.50 M.), das, wie der Titel schon andeutet, über Herrnhut selbst hinausgreift und die gesamte Wirtschaftsarbeit der Brüderunität erfaßt in einer Periode, wo nun zu den vor allem handwerklichen oder kleinindustriellen (ärmliche Hausindustrie) Anfängen ausgedehntere Handels- und Industriewirtschaft hinzugetreten und zugleich eine starke Vermehrung der Aristokratie zu beobachten ist, — eine Entwicklung, die nicht ohne Zusammenhang mit einer Änderung des Frömmigkeitstypus erfolgt. Auch dieser Band ist wie der erste archivalisch vorzüglich unterbaut und bietet viel neues Material, das zu plastischen Bildern gestaltet wird. Wieder wurden dabei auch die Geschichte der seit 1744 konsequent durchgeführten, weder vor den Schranken der Familie noch vor der Organisation des gewerblichen Lebens haltmachenden Chororganisation, deren Häuser und deren Arbeiten geschildert, aber auch die wirtschaftlich verhängnisvollen Folgen der scharfen Chortrennung für die ehelosen Schwestern, denen genügende Arbeit fehlte, für die Eheleute, die der Dienstleistung durch ihre Kinder und ledige Schwestern entbehren mußten, für die ledigen Brüder, deren gewerbliche Ausbildung und Tätigkeit durch Verlegung der Arbeitsstelle vom Meister ins Chorhaus (1754 beseitigt) geschädigt wurde, usw. U. teilt S. 333ff. sehr interessante Dokumente mit, die zeigen, wie stark schon 1753, stärker seit 1769 neben pädagogischen und sozialen Bedenken gegen die Verdrängung der Familienerziehung durch allgemeine Anstaltserziehung der Kinder (1769 aufgehoben) wirtschaftliche Bedenken gegen die Chortrennung sich geltend gemacht, zu wiederholten Verhandlungen mit Zinzendorf geführt und wenigstens einige Milderungen erzwungen haben. Die Förderung von Qualitätshandwerk und Industrie, auf deren Ausbau im Hauptteil von U.s Darstellung der Ton liegt, erfolgte gerade auch im Interesse der Chorhäuser, denen so Arbeit und bessere Verdienstmöglichkeiten geschaffen werden sollten. Die Gestalt Abraham Dür-

ningers, die in dem Kapitel über den Handel und die Industrie Herrnhuts im Mittelpunkt steht, und der die Umgruppierung der schlesisch-oberlausitzischen Leinenindustrie des 18. Jhd.s zu danken ist, hat gleichzeitig durch Herbert Hammer eine detaillierte biographische und wirtschaftsgeschichtliche Sonderbehandlung erfahren (Berlin, Furche-Verlag, 1925. 187 S.), die das Bild bei U. in manchem zu ergänzen vermag. Auch H. achtet auf die das Herrnhuter Leben charakterisierende „Nivellierungstendenz", die das Hervortreten kapitalistischer Wirtschaftsherren nicht so fördern konnte wie die calvinistische „innerweltliche Askese", deren Zusammenhänge mit dem modernen Kapitalismus Max Weber und Ernst Troeltsch herausgearbeitet haben. Und wie U., so schreibt auch H. nicht als ein dem Religiösen fremd gegenüberstehender Wirtschaftshistoriker, sondern schaut die Spannungen zwischen diesem neuen Wirtschaftsgeist und der Herrnhuter Frömmigkeit, und doch zugleich die Aussöhnung beider, durch die in Dürninger „die Rationalität der Wirtschaft und Irrationalität religiöser Betätigung fast reibungslos nebeneinander bestehen konnten". Die Ausweitung seines Unternehmens vom Kramladen zur Welthandelsfirma kraft seiner staunenswerten Aktivität war allerdings erst möglich, „als die inneren Hemmungen durch religiöse Gegenvorstellungen überwunden waren", als dem Handel in Zinzendorfs Augen der ihm bis dahin noch immer anhaftende Makel genommen war (vgl. Uttendörfer II, S. 36ff.), und als Dürninger sich im Gegensatz zu seinem alles „der Gemeine in Herrnhut eigentümlich" zuschreibenden Revers v. J. 1752 eine unbeschränkte Verfügungsgewalt über seine Handlung hatte verschaffen können (Hamm, S. 73ff.), so daß nun im Gegensatz zu den bisherigen Herrnhuter Wirtschaftserscheinungen ein Wirtschaftsmensch größten Ausmaßes hochkommen konnte, unter dem Schutz der religiösen Formel, daß das „ganze Kommerzium für den Heiland und die Unität" geführt werde. An dem Beispiel Dürningers lassen sich also gewisse Umformungen der Herrnhuter Frömmigkeitsart durch Steigerung der Weltoffenheit gut studieren. Gewisse psychologische Zusammenhänge zwischen dem Herrnhuter Missionsdrang und den neuen kosmopolitischen Wirtschaftstendenzen Dürningers, wie sie H. Preuß in seiner Anzeige H.s (Theologie der Gegenwart 1926, S. 116f.) betont wissen will, sollen nicht geleugnet werden; aber Handel und Mission sind so sehr zweierlei, daß trotz des vorhandenen Missionsgeistes doch, wie aus H.s Darstellung deutlich wird, das Aufkommen eines herrnhutischen Welthandels zunächst stärksten Bedenken begegnete. Inwieweit bei deren Überwindung etwa auch die Straßburger Herkunft Dürningers eine Rolle spielt, inwieweit ferner hier auch ein Eindringen aufklärerischer Weltoffenheit und kosmopolitischer Haltung stattfindet, hat auch H. nicht gefragt. Jedenfalls sind die Arbeiten Uttendörfers wie Hammers bei dem lutherischen Charakter Herrnhuts auch für die Wirtschaftsethik des Luthertums und die Frage „Luthertum und Kapitalismus" von großer Wichtigkeit, und ihre Ergebnisse müssen in die von M. Weber-E. Troeltsch einerseits, von Hnr. Boehmer (vgl. ZKG. NF. 3, 1922, S. 226) anderseits gezogenen Linien eingearbeitet werden. Zscharnack.

Feodor Röttcher, Die Erziehungslehre Kants und Fichtes. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1927. VIII, 121 S. brosch. 5, geb. 6 50 M. — Bei dem großen Interesse, das gegenwärtig der deutsche Idealismus beansprucht, darf auch diese auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende Studie auf weitgehende Beachtung rechnen. Sie eröffnet das Erscheinen der von Peter Petersen-Jena herausgegebenen „Pädagogischen Studien und Kritiken". Unter Verzicht auf eine direkte Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Stand der Kant- und Fichteforschung läßt R. nur die Quellen zu Worte kommen, ohne dabei mit seinem eigenen Urteil zurückzuhalten, wobei Fichte manchmal etwas schlecht wegkommt (S. 61, 80 und öfter). Er geht davon aus, daß die Erziehungslehre, im weitesten Sinne genommen, nicht bloß als Jugenderziehung, sondern als Menschheitserziehung der allgemeinste Begriff und leitende Gesichtspunkt in den Systemen beider Denker ist. Bei beiden besteht nach R. der Haupt-

mangel in der unzureichend versöhnten Antinomie von Recht und Sittlichkeit. Diese Begriffe werden in ihrer Bedeutung als „Teilstück" der Erziehungslehre eingehend gewürdigt. Darin besteht der Hauptwert der ganzen Studie, die sich auf pädagogische Einzelfragen im engeren Sinne nicht weiter einläßt. Der Theologe vermißt hier eine nähere Untersuchung der Stellung beider Denker zur religiösen Fundamentierung von Recht und Ethik. Hier läuft auch manches schiefe Urteil mit unter, so z. B. wenn Paulus als „stoisch-naturrechtlich" denkender Apostel bezeichnet wird (S. 32). Aber trotzdem wird jeder an den philosophischen Grundlagen der idealistischen Pädagogik Interessierte dem Verf. für seine Arbeit dankbar sein. M. Gerhardt, Hamburg.

Max Wundt und Th. Lockemann, Unbekannte Schriftstücke zu Fichtes Atheismusstreit (Blätter für deutsche Philosophie, Bd. I, 1927, S. 118—123).

Paul Wernle, Pestalozzi und die Religion. Tübingen, Mohr, 1927. XII, 196 S. 7,50, geb. 10 M. — Nachdem sich die Hochflut der Pestalozziliteratur, die das Jubiläum des Vorjahres brachte, etwas verlaufen hat, wird man besonders dankbar zu dieser Studie W.s greifen, die aus den umfassenden Vorarbeiten zu seinem dreibändigen Werk über den Schweizerischen Protestantismus im 18. Jhd. hervorgegangen ist. Was sich dort über Pestalozzi an zahlreichen Stellen zerstreut findet, wird hier zu einem einheitlichen Bild zusammengefaßt und bis zu seinem Tod fortgeführt. Mit viel Liebe zu seinem Helden entwirft W. von einer souveränen Beherrschung der Quellen aus an der Hand einer eingehenden Analyse des gesamten für die Themastellung in Frage kommenden Schrifttums ein Bild von dem Entwicklungsgang, den Pestalozzis Verhältnis zur Religion durchlaufen hat. Daß er dabei auf eine Auseinandersetzung mit der uferlosen Pestalozziliteratur verzichtet und nur die Quellen reden läßt, wirkt in diesem Falle besonders wohltuend. Der Weg beginnt mit dem Einfluß der Züricher Aufklärung, die Pestalozzi mit der Gedankenwelt von Rousseau und Leibniz vertraut macht. Dann folgt eine Berührung mit Sturm und Drang und im Zusammenhang damit unter dem Einfluß Lavaters eine vorübergehende Annäherung an das alte Christentum. Aber die Aufklärungsideen wachen so mächtig wieder auf, daß eine bei diesem ausgesprochenen Stimmungs- und Augenblicksmenschen nicht überraschende entschiedene Lossagung vom Christentum die vorige Periode ablöst. Diesen Abschnitt behandelt W. besonders eingehend. Die psychologisch feinsinnig unterbaute Analyse seiner Hauptdokumente, des Briefes an Nicolovius und der „Nachforschungen" (S. 64—91) gehören wohl zu den hervorragendsten Partien des Buches. Es folgt mit der Wendung zur Schulmeisterei eine neue Wertschätzung des Christentums, die in steigender Progression bis zu Pestalozzis Tod anhält. Mit dem ganzen Buch liefert W. einen wertvollen Beitrag zu der heute im Mittelpunkt des theologischen Interesses stehenden Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Idealismus. Er will nicht zu denen gehören, die den Idealismus schmähen und verprügeln (S. VII); aber er kommt doch auch zu dem Ergebnis, daß Pestalozzi das Tiefste im Evangelium Jesu, die Botschaft von Sünde und Gnade, infolge seiner Befangenheit in der Gedankenwelt des Idealismus nie völlig erfaßt hat (S. 183f.), so vorbildlich ernst er auch die Probleme nahm. Dieses Ergebnis hätte vielleicht noch schärfer herausgearbeitet werden können, obwohl W. seinem Helden sonst keine Schwäche schenkt, auch nicht in dem trefflichen Schlußabschnitt über Pestalozzis persönliche Frömmigkeit. Hier vermißt man einen Hinweis auf den Besuch in Beuggen kurz vor seinem Tode, wo die Pädagogik des Idealismus und die ganz bewußt evangelische Pädagogik Zellers sozusagen in Reinkultur sich begegnet sind.
M. Gerhardt, Hamburg.

In seiner zweibändigen Evangelischen Missionskunde, die in 2. erweiterter und umgearbeiteter Auflage vorliegt (Leipzig, Deichert, 1927. Bd. I: 294 S. 11.20 M., geb. 13.50 M.; Bd. II: 237 S. 9.50 M., geb. 11.50 M.), widmet Julius Richter den ganzen ersten Band der Evangelischen Missions-

geschichte, während der zweite die Evangelische Missionslehre und Apologetik (im Sinne von Auseinandersetzung des Christentums mit den zu missionierenden außerchristlichen Religionen) mit Einschluß der biblischen Begründung der Mission (S. 7—33) behandelt; in diesem Band werden S. 227 ff. auch noch einige Nachträge zum ersten gebracht, darunter vor allem eine Tabelle für den Bestand der deutschen Missionsgesellschaften 1925 als Ergänzung zu den in Bd. I, S. 36 ff. gebotenen Bestandstabellen für die wichtigsten evg. Missionsorganisationen. In der geschichtlichen Darstellung des ersten Bandes liegt der Hauptton auf der territorialen Missionsgeschichte, die, nach den Erdteilen geordnet, S. 48—274 in großer Ausführlichkeit und, wie selbstverständlich, auf Grund intimer Stoffkenntnis vorgeführt wird, übrigens durchsetzt mit allerhand religionsgeschichtlichen Ausführungen über die Missionsländer zwecks Vorbereitung der Missionsapologetik im zweiten Band. Dem Ganzen vorangestellt, freilich mit ihm nicht recht organisch verbunden, ist S. 1—48 eine Darstellung der Geschichte des protestantischen Missionsgedankens von der Reformation bis zum Ende des 19. Jhd.s. Daß R. dabei den Aufsatz von K. Holl über Luther und die Mission (Neue Allg. Missionszeitschr. 1924, S. 36 ff.) nicht, wie es in Missionskreisen öfters geschehen ist, dazu benutzt, das im wesentlichen negative Bild des Missionsgedankens im Zeitalter der Reformation heller zu gestalten, muß als erfreulich hervorgehoben werden. Daß er aber an Bucer und Bibliander völlig vorübergeht, verrät wohl eine gewisse allzu lutherische Einstellung. In der Orthodoxie wird das von R. übersehene völlige Fehlen des eschatologischen Reich-Gottes-Gedankens neben der rein individualistischen Jenseitshoffnung mit als ein Grund für die Missionslosigkeit gebucht werden müssen, um so mehr als dann im Pietismus die Erneuerung der chiliastischen Eschatologie und die Wendung der Kirche zur Missionstat einander parallel gehen. Freilich kommt, abgesehen von allen religiösen und theologischen Hemmungen in Reformation und Orthodoxie, beide Male als entscheidend auch die Tatsache in Betracht, daß Deutschland keine Kolonialmacht war; die Bindung der Missionsidee durch das territorialrechtliche cuius regio eius religio war doch so stark, daß selbst die religiös und universal motivierte Missionsidee des deutschen Pietismus zunächst nur in Anlehnung an die dänische Kolonialmacht hat realisiert werden können. Diese Zusammenhänge werden von R. nicht genügend scharf herausgearbeitet. Daß er dann die Aufklärung einfach durch das missionshemmende „Christ, Jude, Heide, Hottentot, wir glauben all an einen Gott" charakterisiert sein läßt, widerspricht nicht nur dem über Leibniz Gesagten (wobei übrigens dessen Stellung als Vater der Kulturmission nicht zur Geltung kommt), sondern R.s eigenen Ausführungen in der „Festgabe für Harnack", 1921, S. 243 ff., wo er u. a. mit der Feststellung der Missionsidee selbst bei Basedow und Wegscheider auf das Thema der Stellung der Aufklärungstheologie zur Mission, leider ohne genauere Einzelerörterung, hingeführt hatte. Hier bleibt noch viel bisher unbeackertes Feld; jedenfalls läßt sich aber die Sache nicht mit dem einen zitierten Satz abtun. Daß die idealistische Theologie des 19. Jhd.s für die Durchsetzung des Missionsgedankens nicht bedeutungslos ist, hat eben Wilhelm Kunze in seiner soliden Studie: Der Missionsgedanke bei Schleiermacher und seinen Schülern — gemeint sind Alexander Schweitzer und Richard Rothe — gezeigt (Gütersloh, Bertelsmann, 1927. 73 S., 3 M.), die, jedesmal von den dogmatischen Fragen nach Absolutheit und Universalismus des Christentums, Christologie, Eschatologie u. dergl. ausgehend, zu dem Missionsgedanken im engeren Sinne (religiöse Mission und Kulturmission; Staats- und Kirchenmission) fortschreitet. Die Studie arbeitet Tatsachen heraus, die in eine Missionsgeschichte hineingehören. Sie verwischen den auch bei R. vorhandenen, aber unhistorischen Eindruck, als sei nur die Erweckungsbewegung des beginnenden 19. Jhd.s das Fundament der Arbeit des „Missionsjahrhunderts", bei dessen Arbeit m. E. die Überwindung der dem Altprotestantismus als solchem zugehörigen inneren Hemmungen, also deren Zugehörigkeit zum Typus „Neuprotestantismus" viel schärfer beachtet werden muß, um die religions- und geistesgeschichtliche Entwicklung richtig zu zeichnen. Viel-

leicht kann R. in einer gewiß kommenden 3. Auflage diesen grundlegenden historischen Abriß seiner Missionskunde einer gründlichen Revision unterziehen und dabei dann auch die vielen störenden Druckfehler vermeiden. Zscharnack.

Wilhelm Burger, Das Erzbistum Freiburg in Vergangenheit und Gegenwart. In Verbindung mit Priestern der Erzdiözese herausgegeben. XII, 248 S. Freiburg im Br., Herder, 1927. Kart. 4.50 M.; geb. 6 M. — Vorliegendes Buch ist die Verwirklichung eines anläßlich der Hundertjahrfeier des Erzbistums Freiburg von dem Herausgeber Weihbischof Dr. Burger gefaßten Gedankens, die, obwohl infolge der Kürze der Zeit hinter ihrem Ziele zurückbleibend, als erster Versuch alle Anerkennung verdient. Das Buch ist eine Gesamtschau über Vergangenheit und Gegenwart des 1827 ins Leben getretenen Erzbistums. Es erzählt von seiner geschichtlichen Entwicklung, zeigt den Reichtum seiner Bau- und Kunstdenkmäler und geht den mannigfaltigen Lebensäußerungen nach, durch welche heute das Erzbistum sich kundgibt in seiner Verwaltung, seinen geistlichen Anstalten und klösterlichen Genossenschaften, in seinen religiösen und caritativen Unternehmungen, großen Organisationen und Vereinen und seiner dadurch bewirkten Durchdringung des öffentlichen Lebens. Es ist, was es sein will, in der Tat ein kirchliches Heimatbuch, das dem katholischen Volk und der heranwachsenden Jugend Kenntnis und Verständnis für das Reich Gottes auf der Heimaterde in kath. Sinne erschließt und das Bewußtsein des persönlichen Verbundenseins mit der Kirche Christi weckt und befestigt. Für eine wohl bald nötig werdende neue Auflage dürfte es sich empfehlen, auch den vielleicht nicht lange mehr bestehenden Metropolitancharakter des Erzbistums Freiburg zu berücksichtigen und im Zusammenhang damit die hierarchische Gliederung plastischer herauszuarbeiten. Druck und Ausstattung (auch Bildausstattung) des Buches sind, wie man es von der Herderschen Verlagsbuchhandlung nicht anders gewohnt ist, gediegen und, seiner Bestimmung als Volksbuch entsprechend, musterhaft.

P. Albert, Freiburg i. Br.

Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode, ein Freund und Ratgeber König Friedrich Wilhelms IV. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1926 (Beiheft 8 der Historischen Zeitschrift). 140 S. — Anton Stolberg war der „Gewissensberater“ Friedrich Wilhelms IV., der Gegenpol zu Radowitz, eine innere, religiös-lautere Persönlichkeit, die auf andere stark religiös einwirkte (S. 15). Die Frömmigkeit war ihm ein Erbteil von den Vätern her; er bejahte aber das Leben stärker als die Kreise der Brüdergemeine, die in Wernigerode starken Einfluß gehabt hatten. Er glaubte an das Gottesgnadentum und die innere Erleuchtung des Königs. Und weil Friedrich Wilhelm IV. tiefere Einsichten in die göttliche Gnade als andere Könige hatte, darum erwartete Anton St. kommende größere Zeiten und lebte im Beginn seiner Regierung in froher Hoffnung. Er bestärkte den König in diesem Glauben; an dem göttlichen Gesetz wurde der Wert der Regierungshandlungen gemessen. Insbesondere suchte Stolberg von Anfang an Einfluß auf die Stellenbesetzung zu bekommen, vor allem seit 1840, wo er Hausminister geworden war. Er ging von dem Gedanken aus, daß eigentlich nur ein positiver Christ dem Staate richtig dienen kann (S. 39). Wir erkennen, wie stark die religiöse Empfindung die praktische Politik bestimmte. Die politischen Ereignisse werden religiös gedeutet. Die Meinungen können dabei zwischen dem König und dem Ratgeber auseinandergehen. Der König glaubte vom März bis Oktober 1848, Gott gewähren lassen zu müssen in der Enthüllung aller Verderblichkeiten der Revolution, während A. St. von ihm als dem Werkzeug Gottes ein Einschreiten forderte. Gerade dadurch ist das Buch wertvoll, weil es die komplizierten religiösen Empfindungen aufdecken hilft, auf die auch politische Entschlüsse zurückzuführen sind. W. Wendland, Berlin.

Wer seine aus Fritz Vigeners großer Ketteler-Biographie gewonnene Kenntnis der Persönlichkeit Kettelers durch die Lektüre von dessen Haupt-

schriften ergänzen will, dem sei angesichts der nicht leichten Zugänglichkeit der Einzelausgaben der Schriften die nun in 2. Auflage vorliegende gute Auswahl von Wilhelm Emanuel von Kettelers Schriften durch Johannes Mumbauer empfohlen, auch wenn M.s Charakteristik Kettelers als des „katholischen Kulturkampfschriftstellers κατ' ἐξοχήν" nur die eine Seite an K. hervorhebt, und wenn man Vigeners Zeichnung des kirchenpolitischen und kulturellen Hintergrundes für zutreffender hält als die Korrektur, die M. daran in seiner Einleitung vornimmt, weil sie „zum Teil einseitig gesehen" sei (vgl. ZKG. NF. 6, 1924, S. 303f.); K.s grundsätzlicher Episkopalismus wird in der Einleitung nicht deutlich genug herausgearbeitet, obwohl er in den Texten z. B. I, S. 273f. deutlich genug sich äußert. M. ordnet systematisch, reißt daher manche Schriften leider auseinander und bringt von anderen nur Fragmente. Trotzdem ist es eine zu empfehlende Auswahl, die hier in 3 Bändchen vorgelegt wird (Kempten-München, Kösel und Pustet, 1924. 422, 320, 334 S., geb. 9.50 M.). Bd. I bringt religiöse, kirchliche und kirchenpolitische Schriften (darunter auch Briefe und Hirtenbriefe), Bd. II staatspolitische und vaterländische Schriften (auch hier wieder Briefe, Predigten, darunter die unverkürzten Mainzer 6 sozialen Predigten v. J. 1848, ferner Hirtenbriefe neben den eigentlichen Schriften), Bd. III soziale Schriften und Persönliches, im letzten Abschnitt Auszüge aus Briefen und Erklärungen K.s zur Beurteilung seiner Persönlichkeit und seines Charakters, darunter S. 293ff. auch die Erklärungen v. J. 1870 und 1875 betr. des Vatikanums. Den Abschluß bildet S. 313ff. das aus O. Pfülfs Kettelerbiographie übernommene vollständige chronologische Verzeichnis der Druckschriften K.s einschließlich der Zeitschriften- und Zeitungsaufsätze. Zscharnack.

Franz Blanckmeister, Karl Hases Briefe an Benedikt Winer (Beitr. zur Sächs. Kirchengesch. 36, 1927, S. 56—75).

Die Neue kirchliche Zeitschrift 38, 1927, Heft 3, brachte zum Gedächtnis Fr. H. R. Franks eine Reihe wertvoller Aufsätze: Reinhold Seeberg, Frank, der Mann und sein Werk (S. 156—183). — Ludwig Ihmels, Bedeutung und Schranken der Frankschen Theologie (S. 184—201). Frank, ausgehend von der vollzogenen Gewißheit, um sich dann der begründenden Faktoren zu bemächtigen, — glaubt damit auch die Entstehung der Gewißheit um die einzelnen Realitäten des Glaubens innerhalb der christl. Erfahrung beschreiben zu können. Damit scheinen die transzendenten und transeunten Realitäten in der Theorie vernachlässigt zu sein. — Ph. Bachmann, Subjektivismus und Realismus als Grundzüge der Frankschen Theologie (S. 202—235). — Albr. Hofstaetter, Der Lehrer [Fr. H. R. Frank] und seine Schüler (S. 236—255). — Aus demselben Anlaß schrieb Otto Haendler, Zur Christologie Franks (Ztschr. f. syst. Theol. 4, 1926/27, 4, S. 744—776). A. Römer, Leipzig.

Bernhard Weiß, Aus neunzig Lebensjahren 1827—1918. Herausgegeben von Hansgerhard Weiß. 245 S. mit 10 Bildern. Leipzig, Koehler u. Amelang, 1927. — Bernhard Weiß, der Neutestamentler, hatte in seinem 67. Lebensjahre auf Wunsch der Familie seine Lebenserinnerungen, zum Teil auf Grund seiner Tagebücher, auch von Briefen, niederzuschreiben begonnen, die nun hier der Enkel verkürzt (leider nicht durchweg glücklich) der Öffentlichkeit übergibt. Er erinnert im Vorwort an Kügelgens Lebenserinnerungen. Aber dahinter bleiben nun die Plaudereien aus W.s Jugendzeit, Familienleben, akademischer Arbeit, wissenschaftlich-literarischer Arbeit, Tätigkeit im Zentralausschuß für Innere Mission, über Literatur und Politik der Zeit und dergl. immerhin stark zurück, ohne daß man feststellen könnte, inwieweit etwa die kürzende Hand des Herausgebers auch die Höhenlage des Manuskriptes verändert hat. Gleichwohl bleibt das Ganze, wenn man gebliebene Breiten, besonders im Familiären, in Kauf nimmt, interessant, bietet auch zeitgeschichtliches Beiwerk in großer Menge. Der Theologe wird bedauern, daß die Entwicklung der theologischen Arbeit während W.s jahrzehntelanger Mitarbeit zu stark zurücktritt, ebenso daß aus der ein-

flußreichen Tätigkeit W.s als Referent für die evangelisch-theologischen Fakultäten und für Religionsunterricht an höheren und niederen Schulen im preußischen Kultusministerium allzu wenig berichtet wird. Zscharnack.

Victor Weiß, Die Heilslehre der Christian Science (Christliche Wissenschaft). Darstellung und Kritik. Gotha, Leopold Klotz, 1927. VIII, 196 S. 6 M. — Wer einmal „Science and Health", die „Bibel" der Christian Science, durchgearbeitet hat, der weiß, welch namenlose Arbeit es bedeutet, sich durch diese systemlose Sammlung von Aphorismen hindurchzulesen. Der philosophisch augenscheinlich gut geschulte Verf. hat sich dieser Mühe unterzogen und uns in seinem klar und schön geschriebenen Buch eine ziemlich erschöpfende Darstellung der Heilslehre der C. S., die erste wirklich wissenschaftliche, geliefert. Das Buch war nötig; denn die landläufige Polemik genügt den Schichten, aus denen die C. S. ihre Anhänger gewinnt, nicht. Aus dem Studium des Buches gewinnt man erst recht ganz den Eindruck von den Nöten und Fragen, den inneren Widersprüchen, die das Werk der geistig augenscheinlich sehr beweglichen, zum mindesten sehr anpassungsfähigen Frau Eddy zeigt. Wie bei dem Buch Mormon ist auch ihr gegenüber die Frage des Plagiats aufgeworfen worden. Der Verf. urteilt lobenswert vorsichtig: er scheint an einer Stelle geneigt, autochthone Entstehung des „Systems" der Mrs. Eddy anzunehmen; aus anderen Stellen gewinnt man aber doch den bestimmten Eindruck, daß Mrs. Eddy in der Tat die Papiere ihres Lehrers und Arztes Mr. Quimby benutzt hat. Mit vollem Recht hat W. auch ein weiteres Eingehen auf die Biographie der Mrs. Eddy vermieden. Die „approbierte" Darstellung von Mrs. Wilbar verklärt Mary Baker Eddy zu einem Engel des Lichts, wogegen Mrs. Milmine sie zu einer verlogenen Person stempeln möchte. Das letzte Wort in dieser Hinsicht kann nur in Amerika gesprochen werden. Doch werden auch die verschiedenen Ausgaben von „Sc. and H." sorgsam kritisch verglichen werden müssen; denn auch dort stecken noch Probleme. Was aber in Europa erreichbar war, das hat der Verf. m. E. erreicht.

Paul Braeunlich, Die Ernsten Bibelforscher als Opfer bolschewistischer Religionsspötter. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1926. 32 S. 2. vermehrte Auflage, daselbst 1926. 40 S. — In seiner innerhalb kurzer Zeit schon in zweiter Auflage erschienenen Schrift macht der bekannte Generalsekretär des Evangelischen Bundes den Versuch, wie vor einigen Jahren den berüchtigten Leo Taxil, so jetzt auch den „Pastor" der IVEB, Charles Taze Russell, und seinen Nachfolger, den „Richter" J. F. Rutherford, als bewußtes Organ eines — etwa in Paris beheimateten — Schriftstellerkonsortiums und vielleicht auch „der ‚im Norden' — offenbar in der Gegend von Rußland — thronenden, unsichtbaren göttlichen Weltregierung", als „gottlose Helfer der bolschewistischen Weltunterjochungspläne" hinzustellen. Das von ihm beigebrachte Material ist zuverlässig, wie der Referent selbst bestätigen kann. Das Problem besteht tatsächlich. Ja man könnte, was ich bei Braeunlich nicht gefunden habe, noch fragen: Wie kam es, daß Russell schon 1910/11 von der bevorstehenden Entwertung aller Lebensversicherungspolizen, aller Wertpapiere, aller Sparkassenguthaben zu prophezeien wußte? Die scharfsinnige Schrift legt mit aller Energie den Finger auf die Tatsache, wie wenig wir auch im Zeitalter der Historiker von dem Wesen vieler solcher Erscheinungen wissen. Ist nun aber seine Hypothese — denn weiteres ist seine Auffassung nicht — zuverlässig? Manche der Wunderlichkeiten Russells sind entschieden aus einem ganz blöden Inspirationsbegriff, aus mangelhafter Bildung herzuleiten. Anderseits muß Russell auch mit dem Zionismus Beziehungen gehabt haben. Referent gesteht ganz offen, mit einem non liquet schließen zu müssen. Stocks, Kaltenkirchen.

Zu einem freilich leider verspäteten Hinweis auf das Erscheinen von Ernst Troeltsch „Glaubenslehre", die der ZKG. zur Anzeige zuging, gibt die Tatsache ein Recht, daß durch diese Publikation (München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1925. X, 384 S.) doch auch erst ein geschichtliches Urteil über den

Dogmatiker E. Troeltsch möglich gemacht ist, so daß dieses Urteil sich nicht mehr bloß an seine dogmatischen Artikel in der Erstauflage der RGG. zu heften braucht, sondern nun den von ihm stammenden Gesamtabriß der Glaubenslehre zur Grundlage nehmen kann. Sind es auch nur Kollegnachschriften aus den Heidelberger Jahren 1911 und 1912, die hinsichtlich der letzten beiden Kapitel (über Kirche, Sakramente, Eschatologie) nach früheren Aufzeichnungen Troeltschs ergänzt werden mußten, so bilden die dem „Vortrag" stets vorangestellten „Diktate" doch ein unmittelbar auf Troeltsch zurückgehendes Fixum, und das Ganze zeigt eine solche Lebendigkeit und Unmittelbarkeit, daß die Persönlichkeit des Redenden hier tatsächlich in plastischer Weise greifbar wird. Man kann Frau Martha Troeltsch, die hinter dieser Ausgabe steht, dafür nur herzlich danken und mit ihr wünschen, „daß über dem Berliner Kulturphilosophen der Heidelberger Theolog nicht ganz vergessen werde".

Georg Arndt, der Geschäftsführer unserer Gesellschaft für Kirchengeschichte, dem die Erlanger juristische Fakultät vor kurzem den Dr. jur. für seine kirchenrechtsgeschichtlichen Arbeiten verliehen hat, hat in Fortsetzung seiner früheren territorialen Patronatsstudien nunmehr auch Das Kirchenpatronat in Thüringen auf Anregung des Verbandes der Patrone evg. Kirchen Deutschlands untersucht und dargestellt (10. Beiheft der Ztschr. für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, NF. Jena, Gustav Fischer, 1927. VIII, 153 S. 6 M.). Den Endpunkt seiner Darstellung bildet das neue Thüringer Patronatsgesetz v. J. 1921 (S. 102ff.), betreffs dessen die im letzten Kapitel stehende alphabetische Liste der jetzt noch bestehenden Kirchenpatronate u. a. auf Grund einer umfassenden Umfrage auch feststellt, welche Patrone die Verpflichtungen aus §§ 7 (Entrichtung von jährlich 500 M. für jede Patronatspfarrstelle an die Landeskirchenkasse) und 8 (betr. Zuschüsse zu Bau- und Instandsetzungskosten für Kirche und Pfarrhaus) ausdrücklich übernommen, und inwieweit sie seitdem Baukostenbeiträge geleistet haben, — Feststellungen, die für die Beurteilung des Patronatswesens wichtig sind. Die Geschichte der thüringischen Patronate hat A. im Unterschied etwa von Michaels Darstellung des schlesischen Patronatsrechts, die detailliertere lokale Forschungen nötig machte, nicht selbständig bearbeitet, sondern sich dabei auf die vorhandenen territorial- und verfassungsgeschichtlichen Arbeiten über die einzelnen Thüringer Gebiete gestützt; die Daten stehen in der schon erwähnten Liste und in dem Kapitel 3 über den Erwerb des Patronats bzw. die Veränderungen im Patronatsbesitz durch Schenkung, Überlassung, Kauf, landesherrliche Konzession u. dergl. (S. 9ff.). Was A. vor allem gibt, ist eine auf das Thüringer Recht und die thüringischen tatsächlichen Verhältnisse eingestellte Systematik des Patronatsrechts (Arten des Patronats, seine Rechte, Pflichten u. a.), wobei der Frage des Pfarrbesetzungsrechts S. 23 ff. eine besonders eingehende, bis auf die alten Kirchenordnungen des 16. und 17. Jhd.s zurückgreifende und dann vor allem die Ordnungen des 19. Jhd.s analysierende historische Darstellung gewidmet ist. Das Kapitel über die Patronatsstreitigkeiten (S. 87f.) ist etwas mager ausgefallen, und doch weiß A. an anderer Stelle (S. 14; vgl. S. 91) von den notwendigen Auseinandersetzungen zwischen dem landesherrlichen ius episcopale und dem „grundherrlichen" Patronat wie auch (S. 24) von dem Ringen des Patronatsrechts und der reformatorischen Gemeindeidee; ein Eingehen auf diese beiden historischen Fakta hätte doch das Werden des Patronatsrechts, wie es sich durchgesetzt hat, plastischer darstellen lassen. Ebenso bleiben die wenigen Sätze S. 88f. (vgl. ergänzend S. 90f.) über Bedeutung und Wert des Patronats sehr allgemein, weil nur widersprechende subjektive Zitate und keine historischen Nachprüfungen gegeben werden.

Zscharnack.

H. Werdermann, Das religiöse Angesicht Amerikas. Einzeleindrücke und Charakterzüge. Gütersloh, Bertelsmann, 1926. 325 S. 8 M. — H. Sasse, Amerikanisches Kirchentum. Berlin, Wichern-Verlag, 1927. 48 S. 1.80 M. — Die Schriften beider Verfasser, die durch den Theologenaus-



tausch mit den Vereinigten Staaten Nordamerikas für einige Monate dorthin gekommen waren, geben Reiseeindrücke, besonders von Religion und Theologie, in den U. S. A., die wegen der Beschränktheit und Zufälligkeit der eigenen Beobachtung durch eingehendere Studien erheblich hätten ausgeweitet und vor allem auch auf Methodisten, Presbyterianer und andere Denominationen hätten ausgedehnt werden müssen, um wirklich „das religiöse Antlitz Amerikas" darbieten zu können. Werdermann, der sein sehr beachtliches Material wesentlich in Form eines Unterhaltungsbuches vorlegt, ist sich auch selbst dessen bewußt, nichts Abgeschlossenes zu bieten, was aber keineswegs nur damit motiviert werden kann, daß drüben eben alles in fortwährendem Fluß ist — „changing America". — Die Schrift von Sasse verbreitet über das Luthertum in Amerika ein ganz einseitiges, auf persönlichen Beziehungen beruhendes Urteil. Ich verweise dafür nur auf das über die lutherische Kirche in Amerika in Christian Century vom 22. Juli 1926 gefällte Urteil (vgl. Die Eiche 1927, Nr. 1, S. 116), das sich unmöglich mit Sasses Beurteilung reimt. Und noch dürften wir ja dem amerikanischen Theologenurteil über dortige Verhältnisse mehr trauen, als dem des deutschen flüchtigen Amerikabesuchers.

In der ZThK. 1927, S. 202—226 hat ein Schweizer Theologe und amerikanischer Fellow A. E. Burckhardt nach langer und reiflicher Überlegung „Moderne Richtungen im theologischen Denken Amerikas" dargestellt. Diesen Aufsatz empfehle ich nach Form und Inhalt den deutschen theologischen Amerikafahrern als Vorbild. Karl Bornhausen, Breslau.

Der evangelische Konfessionskundler wird sein Bild vom Katholizismus immer durch solche, die im Katholizismus leben oder von ihm innerlichst berührt worden sind, mitgestalten lassen müssen. Anders ausgedrückt: Alle konfessionskundlichen Schriften von Schriftstellern der eben gekennzeichneten Art sind für uns geradezu unentbehrliche Quellen für die eigene Darstellung des in der Gegenwart lebenden Katholizismus, den man doch nicht einfach nur aus seinen historischen Dokumenten, offiziellen Äußerungen, Meßbüchern u. dergl. ablesen kann. Darin lag der Wert wie von Möhlers Symbolik trotz ihrer idealisierenden Art, so auch von Karl Adams Vorlesung über „Das Wesen des Katholizismus" (Düsseldorf, L. Schwann, 1924; 2. Aufl. 1925; 3. Aufl. 1927) trotz der Kritik, die seine Wesensschau der kath. Kirche auf evang. Seite ausgelöst hat (vgl. z. B. K. D. Schmidt ZSyst.Th. III, 1926, S. 785 ff.; Fendt ZThK. NF. VII, 1926, S. 432 f. über den Gegensatz Heim-Adam), weil der tatsächliche Abstand zwischen der der Idee nach christusdurchlebten Kirche und der Erscheinung der Kirche in ihrer Wirklichkeit so gar nicht beachtet war, so daß, wie Fendt es nennt, eine „Hymnodie" entstand. Trotzdem behält solche Darstellung ihren historischen Wert als Zeugnis eines kath. Gegenwartstheologen von dem, was ihm seine Kirche bedeutet, und zwar charakteristischerweise nicht obwohl, sondern auch gerade weil sie in ihrem Gesamtbestand, mit Heiler zu sprechen, eine complexio oppositorum ist und durch ihre Assimilierung fremder Stoffe und das unaufhörliche Hervorsprudeln neuer Formen das in ihr vorhandene Leben offenbart. Hier konnte man, wenn man es nicht schon wußte, lernen, daß das Messen des Katholizismus am Urchristentum die Gewißheit des Katholiken von der Wahrheit seiner Kirche niemals entwurzeln kann, auch wenn er, wie Adam es von Anfang an tut, seine Konfession durchaus „nicht schlechtweg und in jeder Hinsicht mit dem Urchristentum oder gar mit der Botschaft Christi" zu identifizieren unternimmt; Adam scheint hier kritischer zu denken, als es etwa selbst Albert Ehrhard in seinen gleichfalls konfessionskundlich so wertvollen Vorträgen über Urchristentum und Katholizismus (Luzern, Räber & Co., 1926. 153 S.) tut, indem er trotz aller kritisch-historischen Haltung im einzelnen und trotz aller eigenen Einschränkungen seiner Hauptthese doch die spezifisch katholische These verficht, daß die entscheidenden Wesensmerkmale des Katholizismus schon im Christentum des 1. Jhd.s fast in voller Ausprägung zutage lägen, und daß die Entwicklung des Katholizismus bis heute nur eine innerlich

notwendige Evolution schon im ursprünglichen Christentum angelegter Elemente bedeute. — Denselben konfessionskundlichen Quellenwert wie diesen Darstellungen kath. Theologen darf man denen so maßvoller und gelehrter Konvertiten wie Fr. Heiler und Leonhard Fendt zuschreiben. Letzterer hat vor einiger Zeit in der jetzt auch theologisch systematischer ausgebauten „Sammlung Göschen", also in konzentriertester Fassung eine Symbolik des römischen Katholizismus erscheinen lassen, zu der auch der wissenschaftliche Konfessionskundler trotz ihrer populären Zielsetzung mit Nutzen greifen wird (Berlin, de Gruyter, 1926. 136 S.). Er behandelt ohne jede Schärfe, ganz geleitet von dem Bestreben, die religiös-sittlichen Kräfte des Katholizismus herauszuarbeiten und kenntlich zu machen, dessen Glaubenslehre, die Sittenlehre, die Seelsorge, stets nicht nur die offizielle Lehre, sondern auch ihren Widerhall in der Vorstellung und im Leben des kath. Volkes beachtend und mit kurzer Prüfung vom biblisch-protestantischen Standpunkt aus. In manchem urteilt Hugo Koch, der das Büchlein in ThLz. 1927, S. 140f. besprochen hat, pessimistischer und schärfer, aber unter voller Anerkennung der zutreffenden Darstellung besonders des kath. Dogmas. Ergänzend sei hier noch auf Fendts inhaltreiche Überschau über Katholische Theologie der Gegenwart in ZThK. NF. VII, 1926, S. 430 bis 459, hingewiesen, die schärfer, als es in dem populären Büchlein geschieht, den dem kath. System eigenen rationalen Intellektualismus herausarbeitet.

Kirchliches Jahrbuch für die evang. Landeskirchen Deutschlands, hrsg. von Joh. Schneider, 54. Jahrgang, 1927 (Gütersloh, Bertelsmann, 1927, XII, 662 S.). — Kirchliches Handbuch für das kathol. Deutschland, begründet von H. A. Krose, hrsg. von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des kathol. Deutschlands, Köln, 14. Bd., 1926/27 (Freiburg i. Br., Herder, 1927. XX, 373 S.). — Mit diesen neuen Bänden haben die beiden geschätzten deutschen kirchenkundlichen und kirchenstatistischen Jahrbücher, die dem kirchlichen Praktiker wie dem die Gegenwart miterfassenden Kirchenhistoriker gleich unentbehrlich sind, das laufende Jahr erreicht.

Der vorliegende Jahrgang des evangel. Jahrbuchs ist der letzte noch vom Begründer des Jahrbuchs selber herausgegebene, da J. Schneider inzwischen in den Ruhestand getreten ist und die Leitung des Statistischen Amtes des Deutschen Evg. Kirchenausschusses niedergelegt hat. Das gibt Anlaß, ihm für sein Lebenswerk, das auch der theologischen Wissenschaft eine neue Disziplin gegeschenkt bzw. die vorhandenen Ansätze der Statistik ganz wesentlich ausgebaut hat, aufrichtig zu danken, obwohl auch die ZKG. an seiner neben der Statistik einhergehenden Zeitschau nicht immer nur Freude gehabt hat und somit mitbetroffen wird durch seine selbst-apologetischen Ausführungen über Objektivität und Subjektivität (S. Vf.), die er (übrigens wieder in seiner bekannten temperamentvollen Weise) gegen die Chr. W. richtet (vgl. dazu unseren Bericht 1926, S. 637f.). In der Zeitschau wird diesmal, abgesehen von den zahllosen anderen wertvollen Materialmitteilungen, dem Königsberger Kirchentag (S. 485ff.) und den ökumenischen Bewegungen (S. 534ff.) besonderer Raum gewidmet. Auch sonst ist das eingebürgerte Kapitelsystem mit den bekannten Berichtthematen festgehalten. Gewisse Differenzen zwischen den verschiedenen Teilen des Jahrbuches ergeben sich auch diesmal wieder, wenn man z. B. die Zahlenangaben über Pfarrstellen, Pfarrer u. dergl. in dem die kirchliche Gliederung behandelnden 13. Kapitel mit der S. 249f. gebotenen Tabelle für die altpreußische Landeskirche vergleicht; hier müßte doch für Ausgleich gesorgt werden! Die Statistik, die, soweit die Volkszählung v. J. 1925 in Betracht kommt (S. 140ff.), auf handschriftlichen Mitteilungen des Statistischen Reichsamtes beruht, kann für die konfessionelle Schichtung Deutschlands entsprechend dem 1925 zum erstenmal angewandten spezialisierten Religionsschema ein viel deutlicheres Bild als auf Grund früherer Volkszählungen geben: die evangelischen Freikirchen bzw. Sekten sind neben den evangelischen Landeskirchen in den Gesamtprotestantismus einbezogen und inner-

halb dieses nach ihrem Einzelbestand gebucht, während sie früher in der buntscheckigen Sammelrubrik „Andere Christen“ ohne Einzelbuchung verschwanden; ebenso sind die Weltanschauungsgemeinschaften (Freireligiöse, Monisten u. ä.) von den Religionslosen geschieden, — fraglos wertvolle Neuerungen, die dem Konfessionskundler wichtiges Zahlenmaterial zuführen. Als Ergebnis darf hier wenigstens notiert werden, daß von der deutschen Gesamtbevölkerung (von der nur 163146 Personen keine Angaben über ihre Religionszugehörigkeit gemacht haben) 64,12 % protestantisch (davon 63,26 % landeskirchlich evangelisch) sind, 32,35 % katholisch, 0,39 % Mitglieder von Weltanschauungsgemeinschaften, 1,83 % Atheisten.

Es fällt auf, daß in dem kath. Handbuch bei der konfessionellen Bevölkerungsstatistik (S. 192 ff.) dieses neue statistische Schema noch nicht befolgt ist, so daß hier nur die landeskirchlichen Evangelischen als „Evangelische“ gezählt sind, also der Gesamtbestand des Protestantismus nicht deutlich wird. Der neue Jahrgang des Handbuchs ist übrigens zum erstenmal als eigenes Publikationsorgan der 1915 geschaffenen amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik, also nicht mehr unter der persönlichen Herausgeberschaft H. A. Kroses, seines einstigen Begründers, erschienen. Dieser Wechsel hat aber nicht zu Abänderungen im Aufbau des Handbuches geführt. Nur Raumrücksichten haben auf eine früher übliche eingehende Vorführung aller größeren Vereine verzichten lassen, so daß Hnr. Auer diesmal nur die Jugendverbände (S. 125 ff.) und die Vereine zur Pflege einzelner Stände und Berufsgruppen (S. 136 ff.) erschöpfend behandelt und alle anderen nur in der tabellarischen Übersicht (S. 158 ff.) kurz aufführt. In der Darstellung des Missionswesens durch A. Väth interessiert besonders die Tabelle aller 41 deutschen kath. Missionsfelder (S. 80 ff.), in der detaillierten kirchlichen Statistik der Vergleich der kath. und protestantischen Pfarrstellen Preußens (S. 306 f.), der sich leider wegen der oben schon berührten Differenzen im Schneiderschen Jahrbuch an Hand der dortigen Angaben nicht sicher nachprüfen läßt. Das kath. Handbuch bringt dabei die Feststellung, daß in Preußen „relativ mehr staatlich besoldete evangelische Pfarrer als katholische Pfarrer wirken“, so daß im Interesse der Parität in ganz Preußen 4767 kath. Pfarrer anstatt der jetzt vorhandenen 4435 gefordert werden. Man sieht hier an einem Beispiel, welche Bedeutung diese statistischen Berechnungen als Grundlage für darauf zu bauende Forderungen katholischerseits gewinnen können, so daß sie nicht nur aus kirchenkundlich-historischen, sondern auch aus kirchenpolitischen Gründen unsere Beachtung fordern. Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

EINLADUNG ZUR SUBSKRIPTION

für Geistliche, Kirchenhistoriker und Vertreter der praktischen Theologie

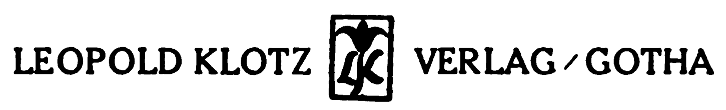
Immer wieder ist von verständigen Freunden und Trägern der sogenannten „liturgischen Bewegung" in der evangelischen Kirche betont worden, daß die Weiterbildung des evangelischen gottesdienstlichen Lebens in der Gegenwart nur in lebendigem Zusammenhang mit seiner Geschichte möglich sei. — Bei genügender Vorbestellung erscheint:

Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck

von den Anfängen der Reformation bis zum Ende des Niedersächsischen als gottesdienstlicher Sprache (1522 bis 1633)

von Lic. W. JANNASCH, Hauptpastor an St. Ägidien, Lübeck

Das Werk gibt ein die großen Linien wie die Einzelheiten gleichermaßen berücksichtigendes Bild vom Werden und Wandel des lutherischen Gottesdienstes in der alten Hansastadt in seiner sogenannten „klassischen" Zeit, auf der Grundlage bisheriger lokalgeschichtlicher Forschung und eigener tiefgreifender Quellenarbeit, wie sie dem Verfasser durch die Schätze des Lübecker Staatsarchivs und der Lübecker Stadtbibliothek ermöglicht wurde, in dem Bestreben, möglichst eindeutig aufzuzeigen, wie es eigentlich mit diesen Dingen einst gewesen sei, aber zugleich in der festen Überzeugung, daß die Sage vom „klassischen" lutherischen Gottesdienst – wenigstens soweit „klassisch" = vorbildlich sein soll – durch nichts besser widerlegt wird, als durch seine Geschichte. – Ein besonderes Verdienst des Buches, das sicher die liturgiegeschichtliche Arbeit für andere Kirchengebiete befruchten wird, scheint uns darin zu liegen, daß der Verfasser sich bei seiner Darstellung nicht mit dem Vorhandensein gedruckter Gottesdienstordnungen zufrieden gibt, sondern der weiteren Frage nachgeht, ob und wieweit diese Ordnungen als praktisch in Geltung gewesen nachgewiesen werden können. Besondere Aufmerksamkeit ist auch der Frage der gottesdienstlichen Musik geschenkt. Dadurch und durch die gründliche Behandlung des Problems der niederdeutschen Kirchensprache und ihres Endes wird das Buch auch für den Musikhistoriker und Germanisten zweifellos seine Bedeutung haben.



AUS DEM INHALT

Preis des etwa 190 Seiten starken Buches acht Mark
— Bei Vorausbestellung vor Erscheinen sechs Mark —

BESTELL-ZETTEL

Durch die Buchhandlung ....

....

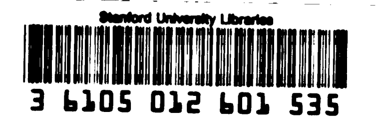
bestelle ich aus dem Leopold Klotz Verlag, Gotha

.... Expl. **Jannasch, Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck** zum Subskriptionspreis von sechs Mark

Ort und Tag: *Name:*

....




Stanford University Libraries
3 6105 012 601 535

